



Руслан Булгаков

СВОБОДНОЕ МОРАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ

и другие эссе

Руслан Булгаков

СВОБОДНОЕ МОРАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ

и другие эссе



2025

Руслан Булгаков

Свободное Моральное Поведение и Другие Эссе

Булгаков Р. Свободное моральное поведение и другие эссе – Томск: Самиздат, 2025. – 232 с.

В настоящем издании приведены четыре работы, написанные мной за время моего пребывания в городе Томске, где я получал философское образование. «Феноменология повторения» является примером более-менее упорной моей попытки строго следовать конкретному философскому методу, вплоть до обнаружения предела его (или моей при его помощи) способности что-либо выражать. Работа о садизме является неудавшейся главой от изначального замысла «Мировоззрения и длительности» – и там, и там излагаются мои общие претензии к редукционизму, особенно в его отношении к человеческой природе. В «Свободном моральном поведении» мной предлагается натуралистическая концепция свободы, а также доказывается автономия морали от инструментов принуждения, таких как разум, религия и государство – спонтанное моральное поведение для человека здесь понимается не как таинственное чудо, не как подчинение метафизическому принципу, и не как результат угрозы наказанием на неповиновение, но как биологически и психологически обусловленная необходимость.



Самиздат, 2025

Оглавление

Свободное моральное поведение: психофизиология выбора и просоциальные факторы эволюции.....	7
---	---

Глава 1. Антропология рабства: Дэвид Гребер и правовые основания свободы	15
§ 1.1 <i>Связь морали со свободой действия</i>	15
§ 1.2 <i>Вопрос происхождения современной свободы</i>	18
§ 1.3 <i>Рабство, честь и законодательство</i> ...	18
§ 1.4 <i>Свобода в Древнем Риме и свобода сегодня</i>	20
§ 1.5 <i>Генезис политической необходимости в «разуме»</i>	22

Глава 2. Происхождение свободы: психофизиология выбора как основание для объективного исследования свободы	26
§ 2.1 <i>Свобода от причинности и ощущение свободы</i>	26
§ 2.2 <i>Методы определения свободы</i>	29
§ 2.3 <i>Реактанс</i>	32
§ 2.4 <i>Негативная свобода как объект</i>	40
§ 2.5 <i>Феноменологическая перспектива</i>	45
§ 2.6 <i>Свобода и вера в дьявола</i>	47
§ 2.7 <i>Экзистенциальное значение PR</i>	50

§ 2.8 Есть ли реактность вне интерсубъективности?	51
§ 2.9 Вопрос эволюционного происхождения	52
§ 2.10 Свобода и ее естественная среда	60
§ 2.11 Антропология эгалитаризма	62

Глава 3. Происхождение морали:

просоциальные факторы эволюции приматов	65
§ 3.1 Разница научного и ненаучного подходов к исследованию морали.....	66
§ 3.2 Миф об общественном договоре	68
§ 3.3 Петр Кропоткин о роли взаимопомощи в эволюции.....	74
§ 3.4 Франс де Вааль о моральном поведении приматов	81
§ 3.5 Природа эмпатии	84
§ 3.6 Иерархичность – источник правил	86
§ 3.7 Природа беспринципна	89

Глава 4. Естественные причины человеческого поведения: анатомия и культура с точки зрения выживания.	91
§ 4.1 Приступая к изучению духа.....	91
§ 4.2 О понятии аффекта.....	95
§ 4.3 Биологическая модель человека	98
§ 4.4 Тело и его механизмы обработки информации.....	100

§ 4.5 Философские импликации биологической модели человека	110
§ 4.6 Человек как зависящее от культуры существо	112

Глава 5. Аксиологическая автономия человека: естественное происхождение ценностей из удовольствия и боли	116
§ 5.1 Ученый оперирует смыслами, взятыми из обыденной речи	116
§ 5.2 Суть конфликта о ценностях	117
§ 5.3 Пять тезисов о происхождении ценностей	119
§ 5.4 Дополнительные разъяснения об удовольствии	122
§ 5.5 Проблема мировоззрения	125
Заключение	127
Список использованной литературы	133

Маркиз де Сад и садизм – философские домыслы	141
Список использованной литературы	157

Мировоззрение и длительность	158
Глава 1. Критика редукционизма как тенденции мышления	163
Глава 2. Критика философского редукционизма	171

Глава 3. Философский редукционизм и реальность.....	181
Заключение.....	192
Список использованной литературы	196
 Феноменология повторения.....	198
Глава 1. Феноменологическая установка и повторение.....	205
Глава 2. Феноменологический анализ структуры повторения.....	218
Заключение.....	228
Список использованной литературы	232

Свободное моральное поведение: психофизиология выбора и просоциальные факторы эволюции

Введение

Мы даем операциональные определения понятий свободы и морали, указываем на факторы их происхождения и функционирования в психологической реальности наших жизней. Указывая на условия возможности ощущений, которые мы испытываем в связи с актуализацией этих понятий, мы не пытаемся их развенчать или умалить их значение. Людям зачастую более значимыми кажутся явления, которые они неспособны рационально объяснить. Это связано с ощущением величия или превосходства описываемого явления в сравнении с — как это кажется — незначительными познавательными способностями субъекта, имеющего дело с этими явлениями. Познающий ум обязан от таких состояний отстраняться и объяснять всё, что только может быть подвластно объяснению. Мы таким лишь образом приходим к объективности, и в последствии, быть может, к конвенциональному закреплению дополненного понимания исследуемого предмета. Наша характеристика человеческого существа может оказаться неприглядной, однако, мы эту неприглядность не станем списывать исключительно на ее биологическую или культурную основу. Данное разделение мы все время будем уточнять. На кого-то такой подход может оказать терапевтический эффект, чего уже, на наш взгляд, достаточно.

В одном из интервью американский философ и лингвист Ноам Хомский говорит: «мне кажется трагедией и катастрофой, что человека левые стали понимать, как продукт истории, простое отражение его среды. Из этого

ведь, несомненно, следует, что нет никаких моральных барьеров от того, чтобы лепить из людей что захочется. Если люди не обладают внутренней природой, внутренним инстинктом свободы, если свободная созидательная работа под собственным контролем не является фундаментальной частью их природы, то нет никакой моральной причины разрешать им эту свободу» [72] (ptr). Действительно, если свобода не является для человека психологической, физиологической, биологической или еще какой-нибудь естественной потребностью, то остается лишь заключить, что она произвольный продукт культуры. Современная биология напрочь отрицает, что человек способен действовать свободно (то есть каким-либо образом поступать вне зависимости от причинно-следственных связей, что пронизывают работу всех его внутренних механизмов регуляции поведения). Однако, если критерием оценки того, действует ли человек свободно, у нас останется одно лишь это сугубо рационалистское кантианское понимание того, что есть свобода, то философское знание продолжит тонуть в обскурантизме и отдаляться от научного. Поле науки обширно — для каждого психологического феномена в науке предусматриваются исследования, подробно раскрывающие устройство эмоциональных, межсоциальных, физиологических, эндокринных, патологических, эволюционных и многих других механизмов, обеспечивающих нас всеми нашими субъективными переживаниями. Для доказательства наличия у людей врожденного инстинкта свободы такие массивы эмпирического знания было бы опрометчиво не использовать. Когда мы говорим, что в философии по сей день отсутствует болезненно необходимая ей теория свободного поведения, мы не имеем в виду свободу от причинности, свободу как политический идеал, свободу, выраженную в наборе прав или свободу как экзистенциальное бремя особой человеческой ситуации.

Мы имеем в виду описание механизмов взрывного психологического потенциала конкретного выраженного в действии сопротивления.

Мораль часто принято редуцировать до системы запретов, что вовсе не оставляет теоретической возможности того, чтобы кто-либо в ситуации полной свободы мог вести себя при этом морально. И свобода, и моральное поведение, однако, становятся для людей предметами споров и обсуждений лишь тогда, когда они нарушаются, следовательно, они и без того являются биологически обусловленной действительностью, а не далекими идеалами, которые, нуждаясь в метафизическом обосновании, берут свое эмпирическое начало в договоренности. Всякая попытка доказать необходимость этих принципов лишь искажает их значение в угоду поставленной цели. Самое большее, что можно сказать о них с уверенностью – это то, что они имеют актуальную практическую ценность в моменты, когда их кто-нибудь нарушает. Что же тогда является для человека как для биологического организма исходной нормой свободного морального поведения?

О свободе в ее отношении к морали принято говорить либо на языке политических прав, либо на языке метафизических принципов, либо на языке эмпирической науки. Мы постараемся примкнуть к последней традиции. Давая определение свободы, мы будем, однако, с некоторыми оговорками отталкиваться от разделения на позитивную свободу (для) и негативную свободу (от), предложенного русско-британским философом Исайей Берлином в 1958 году. Сперва мы проследим историческое происхождение позитивной концепции свободы в философии, а затем уже оценим правомерность данного разделения в целом. Сам Берлин негативную свободу понимал, как осуждение всякого принуждения, и практику невмешательства. Позитивную свободу он понимал, как тираническое принуждение кого-либо к не

желаемой ими самими деятельности (пускай даже к полезной) во имя их *истинной натуры* и т.д. Сюда же Берлин относил и всякое навязывание определенных ценностей и определенного образа жизни извне, так что портрет позитивной свободы у него получался расплывчатым и карикатурным. Предпочтение он конечно же отдавал свободе негативной. Для либерала Берлина вопрос свободы – это вопрос такого ее распределения, при котором все стороны остаются довольны, насколько это вообще возможно. Говоря о границах невмешательства, Берлин пишет: «какими бы ни были принципы, на основе которых определяется сфера невмешательства, будь то естественный закон, естественное право, полезность, категорический императив, священность общественного договора или какая-нибудь иная доктрина, с помощью которой люди пытались прояснить и оправдать свои убеждения, свобода в этом контексте означает свободу от, отсутствие вмешательства в пределах по-разному определяемых, но всегда различных границ» [5.C.131]. С этим утверждением мы будем спорить. На наш взгляд, такие принципы как естественное право, естественный закон и общественный договор сами по себе задают настолько искаженную перспективу на взаимоотношения людей в обществе (те самые «различные границы»), что о «свободе от», как бы это ни было парадоксально, говорить уже не приходится, пускай даже речь изначально идет о невмешательстве. Данные принципы основаны на ложных пессимистических представлениях о человеческой природе, и, потому, в их контексте свобода всегда приобретала статус товара, статус объекта, которым можно обладать, объекта, который можно отнять или делегировать (распределить, кстати, тоже). Так что принципы, на основании которых кто-либо соберется осмыслять невмешательство имеют огромное значение для того, говорите ли вы вообще о свободе или, быть

может, о конечном наборе прав, что, собственно говоря, мы и предлагаем понимать в качестве позитивной свободы, надвое рассекая, таким образом предлагаемое Берлином понимание «свободы от».

Американский философ Дэниел Деннет предлагал рассматривать эволюцию свободы как эволюцию способностей человека осознанно проявлять и контролировать все больший спектр поведений [40.С.162], увеличивая, таким образом, нашу *свободу* от генетического детерминизма [40.С.166]. Самым удачным коротким определением свободы он считал определение британского философа Николаса Максвелла – «способность в ряду обстоятельств достигать того, что ценно» [40.С.302] (ptr). Деннет также заявлял, что «человеческая свобода, отчасти являющаяся продуктом революции, порожденной языком и культурой, примерно так же отличается от птичьей свободы, как [человеческий] язык отличается от птичьего пения» [40.С.143] (ptr). Под птичьей свободой он подразумевал свободу птицы лететь куда ей захочется. Удивительно то, как быстро мы обнаруживаем в понравившемся Деннету определении ту самую «свободу для» – достигать того, что ценно, увы, не значит делать это свободно или самому выбирать, что преследовать. Более того, свобода от генетического детерминизма страдает отсутствием возможности быть осознанной, ведь только ученый может со стороны понять, что некоторый вид А, демонстрируя поведение В, освобождается от предзаданного генами набора поведений С, мало какому ученому в полной мере известно из каких именно поведений состоящего. Далее, способность контролировать ряд поведений есть не что иное как свобода воли, а не свобода как таковая – этот наш тезис требует пояснения. Чаще всего определять свободу мешают два фактора: философская категория свободы воли и политическая категория свободы как совокупности прав. В конечном счете, концепции Деннета и Берлина –

это не концепции свободы как таковой, а упражнения в попытках вплести морализаторство и вопросы об ответственности в самую попытку последовательной постановки вопроса конкретно о свободе, дескать свобода есть способность избегать принятия нежелательных аморальных решений у Деннета; у Берлина мы встречаем рассуждения о том, является ли свободой свобода творить зло. Свобода, которую предлагает Деннет – это не свобода, а набор когнитивных способностей и культурных практик. Мы же делаем вот что – разрывая как с философской традицией, использующей сомнительные приемы вроде обращения к метафизике, так и с традицией, вплетающей рационализм в биологию, мы говорим: свободы воли нет, но есть свобода действия, за которую наш организм насмерть сражается помимо нашей воли. С вопросами морального поведения мы разбираемся отдельно. Только так об этих двух аспектах поведения (свобода и мораль) может быть нечто с уверенностью сказано без того, чтобы одно было подчинено другому. Говоря об отсутствии свободы воли, мы ссылаемся на формулировку, которую дает обычно американский нейроэндокринолог Роберт Сапольски – в мозгу просто нет такого участка, который бы обеспечивал человеку автономию от детерминизма процессов собственного мозга: никаких гомункулов, никакой случайности, никаких божественных искр и волшебных эмерджентных свойств.

В вопросах же происхождения морали защитой здравого смысла от нападков предвзятого пессимизма занимались многие. Одним из наиболее релевантных нашей работе авторов мы считаем русского географа и философа-анархиста Петра Кропоткина. В работе «Взаимопомощь как фактор эволюции» из жизни животных и людей он приводит множество примеров, указывающих на эволюционное преимущество сотрудничества над взаимной борьбой. Всегда, говорит

он, «находились писатели, глядевшие на человечество как пессимисты. Они знали человека более или менее поверхностно, из своего личного ограниченного опыта, в истории они ограничивались знанием того, что рассказали нам летописцы, всегда обращавшие внимание главным образом на войны, на жестокости, на угнетение; и эти пессимисты приходили к заключению, что человечество представляет собою не что иное, как слабо связанное сообщество существ, всегда готовых драться между собою и лишь вмешательством какой-нибудь власти удерживаемых от всеобщей свалки» [16.С.146]. Аргументы Кропоткина, да и вообще достижения биологической науки с тех пор отнюдь не пошатнули авторитет таких мыслителей как Томас Гоббс. Миф о естественном состоянии, в котором люди ведут бесконечную войну всех против всех, жив и по сей день. Таким образом в головах людей прочно закрепились мысль о невозможности естественной свободы и естественной морали – человек человеку волк, непримиримый противник, а всякая свобода ограничивается тем, что дозволяется на бумаге и обеспечивается инструментами организованного насилия. Свобода, дескать, изобретена людьми, она такой же предмет культурной роскоши, как и мораль. Отталкиваясь мы будем от того, что подобные тезисы антинаучны и ложны. Доказательств тому сегодня у нас, к счастью, достаточно.

Происхождение морали – это серьезный и фундаментальный вопрос, к которому надо подходить отдельно от рассмотрения вопросов об автономии морали от конкретных явлений культуры. Иначе, всегда существует соблазн повысить ставки и абсолютному злу противопоставить абсолютное добро. Взять даже случаи, когда публичные личности вроде американского журналиста и атеиста Кристофера Хитченса, ссылаясь на примеры альтруизма, пытались доказать автономность

морали от религии. В одних из дебатов, Хитченс говорит: «есть люди, которые закроют своим телом подброшенную в окно гранату прежде, чем та взорвется – такое случается. Есть люди, которые умрут под пытками, но не сдадут местонахождение своих товарищей. Есть люди, идущие обезвреживать бомбы, зная, что в любую минуту для них все может закончиться. Такое случается, всегда случалось, это свойственно всем известным человеческим обществам, это часть любого героического нарратива <...> И эти поступки не предполагают божественного санкционирования или разрешения. Они есть нечто, говорим мы с гордостью, в нас если и не врожденное, – так было бы сказать слишком щедро – то, верно, нечто, к чему мы все могли бы с сопереживанием стремиться. Но мы ничем за это не обязаны большому брату. Иначе, эти поступки были бы обесценены – это бы значило, что они не были героическими, что они не были смелыми, не были индивидуальными, не были образцовыми, что они ничего не заслуживали, так как были предприняты либо в надежде на вознаграждение от большого брата, либо под страхом наказания с его стороны. Это бы упразднило всю мораль, это уничтожает всю этику!» [73] (ptr). В словах Хитченса есть большой подвох. Подобное поведение, конечно, заслуживает всех похвал, однако, приводить его в пример, говоря об автономии морали от религии, – это все равно, что, доказывая существование в мире художников, указывать не на тех из них, что живут среди нас сегодня, а лишь на великих художников из прошлого, причем лишь на самых выдающихся. Безусловно, моральные нормы в любой культуре то и дело обогащаются идеализируемыми примерами героических самопожертвований, однако нас же интересует вопрос о происхождении и об устройстве механизмов, благодаря которым, культуры вообще впитывают нормы просоциальности. Мы снабжаем аргументами позицию, согласно которой альтруизм

нельзя ограничивать ситуациями, в которых просоциальное поведение, во что бы то ни стало, предполагает жертву, иначе, доказывая автономность человеческой морали от религии, мы стреляем себе в ноги, и отрываем мораль от того единственного катализатора полезных поведений, который природа оставила нам в качестве путеводной звезды для организации всей нашей жизнедеятельности – от удовольствия.

Глава 1. Антропология рабства: Дэвид Гребер и правовые основания свободы

§ 1.1 Связь морали со свободой действия

Свобода для живых существ – принципиальная необходимость. Для людей она оправдание ответственности, которую мы друг другу вменяем. Если же быть точнее, ответственными считаются лишь разумные существа, которые благодаря тому, что «мыслят», способны «знать» некоторое «положение дел». Мышление как первопринцип, многими используется в качестве основания для морального поведения. Автономия мышления, надо сказать – это не вопрос предпочтений. Без выполненного условия автономии понятие мышления вообще не имеет содержания. На *ответственное* поведение окружающих мы рассчитываем исключительно предполагая, что они, принимая решения, мыслят самостоятельно. Мы именно таким опосредованным образом наделяем их индивидуальностью. Само решение в обыденной жизни понимается нами как поступок, а не как механическое следствие из конечного набора причин. Похожие соображения мы находим у Гегеля: «Часто можно слышать выражение: *самостоятельное мышление*, как будто бы этим высказывается что-то значительное. На самом же деле никто не может мыслить за другого, так же

как никто не может есть и пить за другого; это выражение представляет поэтому плеоназм» [7.С.120]. Гетерономия воли, следовательно, невозможна – мыслящее Я всегда само задает себе все соблюдаемые им императивы до последнего. Оно, в том числе, повинувшись чужому авторитету, соблюдает им же установленную для себя максимум безусловного признания данного авторитета. Даже от самых неконтролируемых естественных тенденций поведения мыслящее Я отделено одним уже наличием у него способности об этих тенденциях рассуждать, фиксировать их закономерности или в принципе воспринимать свое поведение как череду поступков, каждый из которых осознается как единственный и необратимый. Сбрасывая с себя ответственность за нарушение уже признанных им императивов, Я признает в акте свободной воли безусловный авторитет своей биологической основы, капитулирует перед ней – делает оно это опять же в соответствии со свободно принятым им решением. Русский философ и теоретик культуры Михаил Бахтин предлагает понимать ответственный поступок следующим образом – «Ответственный поступок один преодолевает всякую гипотетичность, ведь ответственный поступок есть осуществление решения – уже безысходно, непоправимо и невозвратно; поступок – последний итог, всесторонний окончательный вывод; поступок стягивает, соотносит и разрешает в едином и единственном и уже последнем контексте и смысл и факт, и общее и индивидуальное, и реальное и идеальное, ибо все входит в его ответственную мотивацию; в поступке выход из только возможности в единственность раз и навсегда» [3.С.29]. С этой точки зрения, надо полагать, уживаться с собственной природой нам позволяет актуализация Я в виде самоконтроля, моментальное осознание иррациональности своего поведения, ощущение последнего рубежа ответственности за все

живые существа, включая себя, за свою природу и за ее неразумную тягу к комфорту на любых основаниях.

Иными словами, рационализм тесно связан с моральным поведением или, как минимум, с ответственностью, которую цивилизованные люди несут перед самими собой и друг перед другом. Исайя Берлин пишет: ««позитивная» концепция свободы как господства человека над самим собой, с ее возможностью представить, что он как бы сам себе противостоит, и исторически, и практически, и теоретически легче допускает это расщепление личности на трансцендентного контролера и сгусток желаний и страстей, которые необходимо подавить и обуздать. Именно этот исторический факт имел большое значение. Он доказывает (если вообще столь очевидная истина нуждается в доказательствах), что концепции свободы непосредственно выводятся из наших представлений о том, что такое человек, личность, наше «Я»» [5.С.140]. Трагедия состоит в том, что о свободе мы теперь привыкли говорить почти исключительно в рамках одной этой антропологической парадигмы, что на вершину мысли поместила идеал «разума», который вменяется теперь всем и каждому в качестве необходимого условия свободы и ответственности. Никому и в голову не приходит, что они свободны изначально, что посредник в виде разума для свободы не является необходимостью, что свободу не нужно доказывать, используя для этого метафизические построения, апелляции к состраданию, божественные установления, политические доктрины, конституции и философские аргументы против научного детерминизма. Способность ощущать эту свободу, ощущать ее нехватку или полное отсутствие своим происхождением, как и все прочие наши способности, обязана вполне конкретным и подвластным измерению условиям существования и критериям выживания живых организмов. Анри Бергсон, писал, что роль философии

заключается в том, чтобы совершать насилие над разумом [4.С.43] – этим мы теперь и займемся.

§ 1.2 Вопрос происхождения современной свободы

С точки зрения широкой антропологической перспективы на развитие экономических отношений, справедливо будет сказать, что западноевропейское общество, со времен римской империи утратило естественное понимание свободы (если оно вообще существовало дискретно, как нечто схватываемое в понятии), и исказило значение этого слова под давлением бюрократического ада, к которому должно было приспособиться римское право, превратив, таким образом, свободу в предмет собственности и политической власти. К такому выводу приходит антрополог Дэвид Гребер в работе «Долг: Первые 5000 лет истории». Трудно уместить в уме даже самую постановку вопроса о долге, которую Гребер осуществляет – «в каких отношениях во всех известных человеческих культурах состоит феномен долга с функционированием механизмов принуждения и социальных взаимоотношений вообще?». Он отвечает на этот изощренно поставленный вопрос проводя многогранное и ветвистое исследование. Нам интересно вот что: чем далее мы погружаемся во внутреннюю логику этого исследования, тем больше у нас появляется оснований утверждать, что в основании Разума, который европейская философия так любит упоминать, говоря о свободе, лежит ни что иное как полная противоположность свободы, то есть рабство.

§ 1.3 Рабство, честь и законодательство

Дэвид Гребер делает вывод, что, с антропологической точки зрения, отрыв человека от его социальных и родственных связей при его похищении – это основа рабства [11.С.150], [11.С.164]. Рабство – это логическое завершение выдавливания человека из социума: «Группы вроде конфедерации аро придерживались хорошо

знакомой стратегии, которая присуща фашистам, мафии и бандитам, исповедующим правые взгляды: сначала развязывается преступное насилие ничем не ограниченного рынка, в котором все продается и цена человеческой жизни становится крайне низкой; затем в дело вступают они, предлагая восстановить определенный уровень порядка, строгость которого, однако, не затрагивает самых доходных аспектов предшествующего хаоса. Насилие включается в структуру законодательства. Такие мафиозные группы всегда навязывают строгий кодекс чести, в котором нравственность выражается прежде всего в уплате долгов <...> Обществом, основанном на долге, мы стали потому, что наследие войн, завоеваний и рабства окончательно так и не исчезло. Оно по-прежнему существует, оно вплетено в ключевые для нас понятия чести, собственности и даже свободы» [11.C.167]. Гребер считает, что рабство, в виду этой самой его способности превращать людей в абстрактные понятия, сыграло ключевую роль в возникновении рынков [11.C.169]. История Эквиано, освобожденного раба, который сам потом занимался работорговлей, является показательной. Она сокрушает то же безосновательное предположение Гольбаха, о том, что раб не имеет ни малейшего представления о чести [10.C.374]. Напротив, это его представление делает рабство возможным. Человек чести, живущий в культуре чести неспособен отвергнуть институт рабства, так как рабами становятся те, кто чести лишается в качестве последней меры по сохранению своей жизни. Не остается ничего, кроме как смириться с системой, основанной на чести, если хочешь в ней преуспеть [11.C.170]. Использование денег являлось и является признанием платежеспособности государства, которая в свою очередь обеспечивается его подразумеваемой способностью причинить максимально возможный вред максимально возможному количеству

людей в максимально короткие сроки. Иными словами, деньги функционируют за счет насилия и за счет угрозы насилием за неповиновение – «Некоторые из самых архаичных форм денег, которые нам известны, использовались именно как меры чести и бесчестия: стоимость денег отражала стоимость силы, которая могла превратить других в деньги» [11.С.175]; «На первый взгляд может показаться странным, что честь вельможи или короля измерялась рабами, у которых чести не было. Но если честь человека в конечном счете основывается на способности забирать честь других, то все встает на свои места. Стоимость раба – эта цена чести, которую у них забрали» [11.С.179].

§ 1.4 Свобода в Древнем Риме и свобода сегодня

Так что же происходит в Древнем Риме? Гребер приводит исследования Орlando Патерсона, в которых доказывается, что древнеримское юридическое понятие о полной частной собственности проистекает из бюрократизации рабства – «собственность можно представлять не как отношения между людьми, а как отношения между человеком и вещью в том случае, если в их основе лежат отношения между двумя индивидами, один из которых также является вещью. (Так рабы определялись в римском праве: они были людьми, которые также были “res”, т. е. вещами.)» [11.С.205]. Слово *dominium* (полная честная собственность) появилось в латыни только во времена поздней Республики, когда в нее хлынул поток рабов. *Dominium* происходит от слова *dominus* (хозяин), которое, в свою очередь восходит к *domus* (дом) – ««Domus» перекликается со словом «familia», т. е. «семья», но – и это, возможно, будет интересно узнать защитникам «семейных ценностей» – «familia» происходит от слова «famulus», т. е. «раб». Изначально под семьей понимались все люди, находившиеся под домашней властью «pater familias», которая была, по крайней мере в раннем

римском праве, абсолютной» [11.С.206]. Из-за широкой распространенности рабов, можно предполагать, что первый сексуальный опыт у многих граждан Рима был именно с рабами, то есть, юридически говоря, с поверженными врагами – «со временем это все больше превращалось в юридическую фикцию: на самом деле рабами все чаще становились бедняки, проданные своими родителями, несчастливцы, похищенные пиратами или бандитами, жертвы войн или судебных процессов среди варваров на границах империи или дети других рабов. Однако фикция поддерживалась» [11.С.207]. Рабство сперва как военный прецедент приходится по вкусу правящему классу, затем оно закрепляется в культурно-общественных практиках, создавая постоянную потребность в рабах, которыми теперь уже должны становиться собственные бедняки этого общества, а не только пленные враги чужого общества или выдернутые из чужого общества отдельные индивиды, лишенные таким образом всякого статуса человека в виду отсутствия у них друзей, родственников и знакомых. Узаконенное рабство создает нишу, которую в какой-то момент по закону станут обязаны собою заполнять должники, их дети и женщины из бедных семей, что и произошло в Риме, тысячелетия спустя как это же самое происходило в Месопотамии.

Итак, самым коварным следствием римского рабства, считает Гребер, стало то, что оно извратило посредством римского права наше представление о человеческой свободе. Быть свободным в Древнем Риме означало не быть рабом. Отпущенный на волю раб становился гражданином, со всеми вытекающими из этого статуса обязанностями. Ко II веку ситуация изменилась – «Юристы постепенно преобразовывали определение «libertas», пока оно не стало практически неотличимым от власти хозяина, т.е. права делать все что угодно за исключением тех вещей, которые делать нельзя»

[11.C.209]. Это, в свою очередь, уничтожало разницу между частной собственностью и политической властью, так как власть основывалась на насилии. Данное понимание свободы сохранилось и в средневековье – свобода сеньора делать со своей собственностью что угодно. Именно в этом искажении Дэвид Гребер видит основную проблему – «есть традиция, которая предполагает, что свобода в основе своей – это право делать со своей собственностью все что угодно. На деле это не только превращает собственность в право, но и придает самим правам форму собственности. В известном смысле в этом и заключается самый большой парадокс. Мы привыкли к мысли о том, что «у нас есть» права, что права – это нечто, чем можно обладать» [11.C.211]. Сторонники «естественного права», в том числе отец этого понятия Жан Жерсон, вдохновлявшийся римским правом, Томас Гоббс и т.д. придерживались очень выгодного для своего положения мнения, что свобода есть собственность, то есть нечто, что можно купить или продать, отдать или делегировать.

§ 1.5 Генезис политической необходимости в «разуме»

Особенно отчетлива связь между тем, как на протяжении тысячи лет юристы пытались придать смысл римским представлениям о собственности, и тем, как, до боли похожим образом, философы пытались отыскать основание, на котором человек мог бы состоять в таких же отношениях собственности и обладания с самим собой. «Самое популярное решение, предполагающее, что у каждого из нас есть нечто под названием «разум», который полностью отделен от всего того, что мы называем «телом», и что первый естественным образом господствует над вторым, идет вразрез со всем, что мы знаем о науке познания. Подобное предположение, разумеется, ложно, но мы продолжаем его придерживаться по той простой причине, что без него все

наши современные допущения о собственности, праве и свободе лишаются смысла» [11.С.213].

Похожие процессы разглядел в зарождении протестантизма Эрих Фромм. Его, однако, более интересовала психологическая динамика рационализации отторжения к собственной индивидуальности. В фигуре Лютера он видел авторитарную личность, ловко сыгравшую на тревоге своих современников, ощущающих падение средневековой культуры и зарождение нового мироустройства. При помощи ненависти к собственной природе, самоунижения, отказа от своей гордыни и от своей воли, Лютер, как считает Фромм, удовлетворял вытесненную им самим собственную враждебность ко всякой власти, смешанную со стремлением ей подчиниться. Таким образом, протестантизм становится проводником идеи власти над собой – «Фактически вся современная мысль – от протестантизма и до философии Канта – представляет собой подмену внешней власти властью интериоризованной. Поднимавшийся средний класс одерживал одну политическую победу за другой, и внешняя власть теряла свой престиж, но ее место занимала личная совесть. Эта замена многим казалась победой свободы. Подчиняться приказам со стороны (во всяком случае, в духовной сфере) казалось недостойным свободного человека. Но подавление своих естественных наклонностей, установление господства над одной частью личности (над собственной натурой) другою частью личности (разумом, волей и совестью) это представлялось самой сущностью свободы» [22.С.176]. Разум, приставленный надзирателем к природе человека, обеспечивал уродование не только эмоциональной жизни, но и интеллектуальной, так что обе эти стороны человеческой личности калечили друг друга.

Отдельного внимания достойна медвежья услуга, которую оказал философской антропологии Томас Гоббс,

полагавший, что люди, движимые «личным интересом», не могут справедливо обходиться друг с другом. Следовательно, для того чтобы возникло общество, необходима подчиняющая их всех инстанция, перед которой они будут одинаково пресмыкаться, забывая, якобы, о своем страхе друг перед другом. Однако понятие «интерес» также, причудливым образом, восходит к римскому «interesse» (процентные платежи) – «когда оно вошло в речь, большинство английских авторов считали мысль о том, что всю человеческую жизнь можно представить как преследование личного интереса, циничной и чужеродной – привнесенная Макиавелли, она плохо состыковывалась с английскими нравами. В XVIII столетии образованные люди уже считали ее чем-то само собой разумеющимся» [11.С.340].

Не трудно заметить что Гоббс всегда считал себя счастливым обладателем разумности, в то время, как всем другим он в ней отказывал, клеймя чужие слова лицемерием, ложью и ошибочностью, когда их содержание шло вразрез с его собственными представлениями о мотивах человеческого поведения [8.С.9]. О нем пишут, «Гоббс читал книги только очень хорошие и потому очень мало. Часто он даже говорил, что если бы он столь же много времени отдавал книгам, как другие ученые, то он остался бы таким же невежественным, как они» [21.С.138]. Гоббс считал для себя важным признание необходимости здоровой дистанции между тем, что человек говорит и тем, как он себя поведет, окажись он в ситуации неприкрытой борьбы за ресурсы. Пафос человеческой культуры он сокрушал, низводя людей до животного, чувственного, грязного действительного критерия оценки их поведения – до выживания. Фигура Гоббса во многом трагична, ведь личных оснований так презрительно относиться к природе людей у него, по всей видимости, было достаточно.

Рождение «Разума» конечно можно отсчитывать от трудов Декарта, однако сам разум не есть что-то мгновенное изобретение, и в нашей западноевропейской традиции культ разума надежно обосновался еще со времен античности. С одной стороны, имеемые в виду когнитивные и речевые способности (в нынешнем виде) сопровождают нас уже 100-200 тысяч лет, из которых лишь на протяжении 5400 лет существует письменность. Простейшим инструментам, которые не копируются без применения речи, уже около миллиона лет. С другой стороны, в праве, в философии и в науке у разумности свои функции, для лучшего выполнения которых, разумность везде преподносится по-разному. Эти функции, соответственно, прописываются в более или менее четких определениях разума – разум как ответственная за тело инстанция в праве и в культуре; разум как несомненный первопринцип в методе Декарта; как надежная альтернатива состоянию несовершеннолетия у Канта; как вместилище всех инструментов, принципов и противоречий познания (тоже Кант); как набор по произвольному критерию отбираемых когнитивных способностей, например, к решению задач; разум как враг слепой веры и т.д.

Мы лишь хотели показать, как вполне конкретное насилие, в той или иной форме продолжающееся тысячелетиями, формирует наши сегодняшние представления о вполне абстрактном, ничего общего не имеющим с реальностью законодательном разуме, на который мы и сегодня возлагаем столь великую ответственность, и, в котором видим свою человеческую сущность. Свобода – это не право, если права обеспечиваются извне и в любой момент могут быть отняты. Власть над собой не равна свободе. Не разум свободен, а свободен человек. И был бы он еще более свободным, если бы от самого себя он этот разум вовсе не

отличал, не делал его своим строгим законодателем, или, подавно, врагом.

Глава 2. Происхождение свободы: психофизиология выбора как основание для объективного исследования свободы

§ 2.1 Свобода от причинности и ощущение свободы

Человек – биологический организм. Все, что можно наблюдать в его поведении, так или иначе, имеет своей целью удовлетворение биологических потребностей. Свободы воли, в смысле свободы от причинно-следственных отношений, производящих всякое доступное для научного исследования изменение, у человека нет, как нет ее ни у одного живого организма. Свобода воли – это миф, поддерживающий работу наших общественных институтов. Нам возразят: «Ну как же?! У нас есть свобода воли! Чтобы это доказать, мы можем в любой момент сделать что угодно, что не являлось бы для нашего организма желательным, с биологической точки зрения». Мы ответим. Во-первых, не в любой момент, а в момент этой конкретной дискуссии. Во-вторых, с биологической точки зрения, желательно выжить. Для того, чтобы выжить, желательно копировать удачные варианты поведения друг друга (так возникает культура). Чтобы хорошо пользоваться всеми преимуществами наличия у нас культуры, желательно уметь играть во все предусмотренные в ней игры, так как от этого помимо всего прочего зависит ваш статус и престиж в группе. В культуре предусмотрена игра, в которой нужно спорить и побеждать в спорах. Для того, чтобы побеждать в спорах, можно использовать любые средства, в том числе, например, демонстрировать свою способность проявлять бесполезное или даже вредное поведение. Демонстрируя свою «свободную волю», мы подчиняемся культурным принципам, основанным на принципах совместной жизни

в группе, основанных на принципах устройства наших биологических тел, механизмы действия которых абсолютно детерминированы генами и средой, в которую наши тела – носители этих генов – были помещены.

Задачей нашей будет объяснить, насколько это возможно, связь между нашими физиологическими потребностями и когнитивными способностями. Если, при том, свидетельства наши окажутся принципиально разного характера, это не будет означать, что они друг друга исключают. Является ли какое-нибудь достижение биологической науки достаточным основанием, чтобы отрицать достижения философии? Вовсе нет. Неуместно, когда одни целиком отождествляют свободу философскую со свободой от физических и химических законов, и доказывая – будто это каждый раз необходимо делать – невозможность последней, считают, что опровергают уже и первую. Если у нас, однако, не получается жить в мире и согласии с чисто умозрительной свободой (свободой разума), ценить и уважать ее в себе и в других, разве не следовало бы нам тогда наделить свободу плотью и кровью, отдать ей должное как объективному фактору эволюции и фундаментальному принципу психологической организации всякой индивидуальности? Таковую свободу, основанную на эмпирическом измерении, уже не опровергнуть сугубо логическими доказательствами – у такой свободы есть зубы.

Люди вообще слишком произвольно, *слишком свободно трактуют свободу*, внося много путаницы, и попутно делая ее рабыней какой-нибудь своей теории – одни понимают ее как отсутствие ограничений с чьей-нибудь стороны, вторые как юридическое право, третьи как случайность, а другие, подобно Канту, как неспособность разума быть включенным в перечень объектов, на которые он распространяет им же установленные законы вроде причинности – «нет

никакого *прежде и после*, и всякий поступок независимо от временного отношения, в котором он находится с другими явлениями есть непосредственное действие интеллигибельного характера чистого разума, который, стало быть, действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними, но предшествующими по времени основаниями» [15.C.520].

Общим местом здесь является для нас ощущение, которое такие определения стремятся в нас вызвать, ощущение, которое как-то может повлиять на наши действия. Существует ли возможность воскресить эту самую утраченную очевидность того, что свобода из себя представляет? Можем ли мы придать свободе новую очевидность? На практике нам не требуется каждый раз давать четкие определения таких вещей – как это замечает Гилберт Райл – мы и без того умело пользуемся имеющимися в виду факторами человеческих отношений. Однако, говорит Райл, «одно дело знать, как применять подобные понятия, и совсем другое – знать, как они взаимосвязаны друг с другом и с понятиями иного рода. Многие люди способны осмысленно использовать понятия в своей речи, однако не могут осмысленно говорить о них. Благодаря практике они знают, как оперировать понятиями, во всяком случае в знакомых им сферах, но они не могут выявить логические отношения, которые регулируют их использование» [19.C.19]. Здесь мы кое в чем не согласимся. Логические отношения – это конечно важно, но они сами по себе не являются источниками нового знания, а полагая теперь, что нам о таких вещах как свобода еще не все до конца известно, мы вынуждены опираться скорее на поступающие эмпирические данные, которые так или иначе постоянно изменяют положение тех или иных понятий в их отношении друг к другу – это если мы остаемся до конца откровенными, держа руку на пульсе опытного познания

– так, что составлять действительную карту сознания занятие весьма трудное. Верх норовит превратиться в низ.

Разные определения свободы решают разные задачи, отрицать наличие и различность которых мы здесь не станем. Скажем лишь, что эти определения можно в принципе расположить на градиенте очевидности, где самая темная точка представляет собой наиболее абстрактную формулировку, а самая светлая наиболее физически ощутимую или наоборот. Ощущение же свободы, как мы полагаем, может быть определено вполне количественно – это ощущение неограниченности (или отсутствие ощущения ограниченности) своего тела в движениях и средствах взаимодействия с возможно большим числом предметов и существ, на когнитивном уровне выражающееся как отсутствие осознания ограничений у собственных мнений, выборов и поведений. Свобода может целиком быть или целиком отсутствовать только в случае, когда мы разделяем чей-то жесткий регламент сугубо логического установления ее наличия. Сама же по себе она ощущается как нечто, чем мы всегда обладаем лишь в большей или меньшей степени.

§ 2.2 Методы определения свободы

Когда цель становится недостижимой, а привычка, связанная с ее беспрепятственным достижением, уже имеется, мы, как правило, испытываем раздражение и проявляем даже агрессию. Любые внешние препятствия, мы охотно одухотворим и обругаем, лишь бы найти одолевающему нас негодованию выход. В своих попытках мы делаемся настырнее, и, в пылу азарта, вовсе забываем про все прочие заботы. Подобная целеустремленность не может быть эксклюзивной чертой человека, так как ее эволюционная выгода кажется слишком очевидной. Мы, люди, сильно отделились от других животных, как нам нравится думать. Действительно, от многих естественных потребностей

нам удалось себя избавить. Быть может, что свобода есть наш особый талант, стремление не зависеть уже вовсе от окружающей среды, как это предлагал Анри Бергсон. На его взгляд, пока мозг животного полностью поглощен своей материальностью и телесностью, сознание человека способно отрешенно относиться к процессам его тела, закрывать на них глаза, отвлекаться от них, автоматизировать их таким образом, чтобы интеллект мог спокойно развлекаться где-то на стороне. Бергсон приводит пример с паровой машиной Ньюкомена, требующей постоянного присмотра, и ее доработанной версией, делающей присутствие наблюдателя уже необязательным для ее работы [4.С.213]. Жизнь, согласно Бергсону – это преодоление ограничений, борьба с ними, развитие. Мышление, стало быть, когда оно используется по назначению, то есть как средство к достижению цели, решает задачу преодоления всякой материальной необходимости. Может и нам пойти таким путем – свободу рассмотреть, как практическое действие, как обретение свободы и ее становление?

Американский философ Чарльз Пирс считал, что всякая концепция сама по себе бессмысленна, если составные ее части не зависят ни от какой практической разницы. Основанием для проведения теоретических различий внутри исследуемого объекта могут быть только эмпирически наблюдаемые практические следствия комплексности этого объекта. Концепция объекта должна исчерпываться его практическими эффектами. Пирс отличал сферу уверенности от сферы мнений – «мы верим в высказывание, если мы готовы действовать на его основании. Полная вера есть готовность действовать на основании данного высказывания в случае серьезного жизненного кризиса, мнение (*opinion*) есть готовность действовать на его основании в делах относительно несущественных» [18.С.135]. Так вот, свобода, как мы считаем, должна быть

выдернута наконец из сферы мнений и помещена в сферу тех со всей неизбежностью очевидных для нас вещей, которые мы считаем таковыми на основании практического эффекта и практической разницы. Что именно, какую действительную переменную в психической жизни упускает циник, говоря, что между свободным и не свободным человеком нет никакой принципиальной разницы, и что свобода всегда иллюзорна? Чем несвободный человек отличается от свободного, то есть каковы практические эффекты, необходимо присущие всякой ощущаемой несвободе? Ответив на этот вопрос о практических эффектах ограничения, мы будем иметь полное знание о свободе, как об объекте.

Свобода фактически становится темой для обсуждения только в момент, когда она урезается или находится под угрозой. Все остальное время жизнь видится нам полной, постоянной и предсказуемой. Этим науки в свободе находят свое эпистемологическое основание – мир может быть объяснен лишь при условии отсутствия непредсказуемой инстанции, постоянно угрожающей перемешать нам все карты или вовсе отсечь исследователю голову если она вдруг не туда заглянет или откуда не надо выглянет. Равномерная предсказуемость – это для науки как цель, так и условие возможности. Свобода, тем самым, обнаруживается контекстуально, в мире, где нет никаких ограничений, говорить о ней бесполезно.

Предположим теперь, что для выявления существенных характеристик того, что мы называем свободой, полезнее будет не подыскивать логический или интуитивный принцип ее необходимости, а установить ее прямую связь с поведением посредством исследования тех самых условий, которые мы считаем для свободы ее актуализирующим контекстом – сами ограничения. Говоря о свободе в терминах выбора, мы спрашиваем, что для возможного выбора будет являться ограничением,

делающим его «не свободным»? Мы ведь каждый день принимаем решения. Казалось бы, куда чужой субъективный опыт нам недоступен, мы не можем с уверенностью говорить, что познали действительный мотив человеческого выбора. Однако, для науки это всегда вопрос степени достоверности. Если непредвзятый анализ выбора и его соотнесение с остальными данными приводят нас к противоречию, возникает вероятность, что корень противоречия кроется в самой форме постановки ситуации выбора. Анализ принятого решения может начинаться с установления предрасположенностей выбирающего, однако для этого необходимы данные исследований поведения и предпочтений каждого отдельного выбирающего. Наши решения, однако, могут также быть нам навязаны самой формой постановки вопроса, в самом широком смысле слова.

§ 2.3 Реактанс

Рассмотрим один интереснейший феномен – реактанс, то есть реактивное психологическое сопротивление (Psychological Reactance, PR). Реактанс в психологии – это такое неприятное мотивационное возбуждение, которое возникает у людей, когда они ощущают угрозу для своего свободного поведения или вовсе теряют его возможность. Прямое проявление реактанса – это поведение, направленное на восстановление утерянной или находящейся под угрозой свободы [33.С.4]. Людей это мотивирует поступать обратным образом от предлагаемого. Запрещаемое или, как бы то ни было, иначе ограничиваемое поведение, становится приоритетным поведением, оно становится для индивида наиболее желанным. Сила реакции прямо пропорциональна важности и количеству утерянной свободы поведения. Сопротивление это связано с гневом, хотя по большей части оно когнитивное и даже может быть измерено. Теорию реактивного сопротивления

разработал в 1966 году американский психолог Джек Брем.

PR проявляет себя, например, в ситуациях, когда кто-то утверждает, что наше поведение предсказуемо. Люди, которым сказали, что их эстетический выбор с большой вероятностью будет верно предсказан на основании пройденного ими ранее теста, в 25% случаев выберут вариант, противоположный предсказанному [46]. Ограничения, о которых известно, что они неминуемо вступят в силу, вызывают в одной группе их рационализацию, однако если другой группе сказать, что существует небольшой шанс, что те же самые ограничения не вступят в силу, то вместо рационализации ограничений наблюдается реактанс – к ограничениям они относятся негативнее, а сами ограниченные свободы, по сравнению с контрольной группой, оцениваются ими как более значимые [51]. Люди, найдя малейший повод усомниться в необходимости, внутренне становятся на путь преодоления этой необходимости.

В другом исследовании было установлено, что индивиды, на которых для провоцирования реактного состояния были наложены незаконные ограничения, демонстрировали такой же уровень реактности и гнева, как и те, чьи ограничения были оправданными (legitimate), что сказывалось помимо прочего в учащении сердцебиения. Однако, разница наблюдалась в следующем: у индивидов, подверженных неоправданному ограничению сердцебиение учащалось моментально, в то время как у второй группы это происходило с небольшой задержкой, что говорит о когнитивном компоненте оправданного ограничения [67].

Из исследования 1981 года мы узнаем, что у детей мужского пола реактанс проявляется сильнее, что подтверждало результаты исследований начиная с 1977 года – в ситуациях ограниченного выбора недоступный предмет они оценивают как более ценный, причем у

шестиклассников PR слабее, чем у первоклассников, что скорее всего обусловлено в принципе их большей хаотичностью, в сравнении со старшими детьми [34]. В исследовании 2000 года рассмотрено влияние выбора родителей на выбор их детей, а именно оценка детьми тех товаров, которые их родители или одобряют, или не одобряют – здесь влияние сказывалось одинаково вне зависимости от пола ребенка, и чем ребенок был старше, тем сильнее проявлялась реактность [62]. В исследовании 1990 года у взрослых студентов в возрасте от 18 до 25 никаких существенных различий, связанных с половой принадлежностью или даже с частотой посещения церкви, вовсе не наблюдается [49]. Многие другие исследования, однако, все же выявили большую склонность к реактности у мужчин, чем у женщин [47.С.22]. Чтобы лучше разобраться в деталях самого феномена и лучше отличить его от патологических наклонностей, надо увидеть в этом феномене слои.

Всего для измерения реактности выделено 4 фактора:

(1) *Свобода выбора* (эмоциональная реакция на его ограничение);

(2) *Реактанс на подчинение* (отторжение к правилам и конформизму);

(3) *Свобода поведения* (реакция на влияние со стороны других);

(4) *Реактанс на советы и рекомендации* (протест против вторжения в личность) [65].

Можно полагать, что идеальными условиями несвободы считались бы ситуации, когда вы вынуждены делать выбор из двух-трех оставленных вам альтернатив (1), при этом вам угрожают наказанием за нежелание выбирать как за нарушение некоего правила (2), пытаются повлиять на этот ваш «выбор» (3), а еще вам кто-нибудь в ухо говорит свои полезнейшие советы как раз для таких ситуаций (4).

У студентов, которые характеризовали себя как более склонных к насилию в романтических отношениях, реактность также повышенная, по сравнению с теми, кто себя таковыми не считает. Мужчины здесь уходят в отрыв лишь по одному фактору PR на подчинение [48]. Повышенная реактность является предсказателем двух факторов психопатии из трех выделяемых [35] – эгоцентризма, анти-социальности, но не черствости (callous). Люди с повышенной психопатией (эгоцентричные, склонные к манипуляциям, гневливые, и/или импульсивные) проявляют высокие уровни PR, но, вместе с тем, повышенный PR вовсе не наблюдался у индивидов, отличающихся высокими показателями только лишь черствости [53]. Под фактором черствости понимается хладнокровное бессердечное хищническое отношение к жизни, этот фактор в опросах выявляется посредством оценки степени согласия с такими утверждениями, как «Успех основан на выживании сильнейших; Меня не волнует судьба неудачников» [52]. Реактанс с такими убеждениями, по всей видимости, мало соотносится. Хладнокровие тогда подразумевает признание всех существующих иерархий, и если такой человек обнаруживает себя на дне иерархии, то, надо полагать, в этом он будет, в первую очередь, винить свою немоту, а не существование иерархий как таковых или какую-нибудь скрытую в них несправедливость.

Такая характеристика не мало напоминает авторитарный тип личности, описанный Эрихом Фроммом, резко отличавшим любовь к свободе и болезненное, основанное на бессилии, желание противостоять любой власти. Подспудное презрение к слабому и желание подчиниться не покидают таких людей никогда: «Отношение авторитарного характера к жизни, вся его философия определяется его эмоциональными стремлениями. Авторитарный характер любит условия, ограничивающие свободу человека, он с

удовольствием подчиняется судьбе. Определение «судьба» зависит от его социального положения. Для солдата она может означать волю или прихоть его начальника, которую он «рад стараться» выполнить» [22.С.179]. Авторитарист также верит в выживание сильнейших, однако сам источник силы лежит для него за пределами его самого, за пределами его собственных интересов и желаний. Такая внешняя власть должна быть несокрушима и неизменна, иначе она вызывает в нем лишь презрение. Все мужество авторитарной личности – это подчиняться и терпеть судьбу, безропотно терпеть вождя (ее наместника на земле). Однако, авторитарная личность и психопат – вещи разные.

Мы уже можем отличить острое ощущение несвободы от банального безразличия к другим людям как один мотив к действию от другого мотива к действию, не имеющего ничего общего с первым, и являющимся скорее даже условием для действия, чем его мотивом. Люди с психопатическим расстройством личности под действием импульсивности и гнева, действительно скорее станут при помощи антисоциальных тактик восстанавливать отнятые у них свободы, проявлять агрессию к тому, кто устанавливает правила, и всячески сопротивляться лечению. Это не значит, однако, что все обладатели высоких показателей PR психопаты. Психопатия – это, надо сказать, расстройство по большей части наследуемое, по крайней мере для мужчин это так – психопатические особенности личности передаются от отца к сыну, но не к дочери [31]. В нейробиологическом исследовании экспрессия некоторых конкретных генов между тюремными заключенными с психопатией и здоровыми индивидами объясняла 30-92% дисперсии психопатических симптомов. Эти же самые гены ответственны за аутизм и социальные взаимодействия, что позволяет исследователям полагать, что они так же имеют отношение к эмоциональной черствости и

недостатку эмпатии [68]. Авторитарность характера также передается детям от строгого властолюбивого родителя, но, во-первых, делается это уже посредством воспитания, и, во-вторых, психопатическое расстройство в принципе не является для этого обязательным критерием. Целые пласты культуры могут иметь под собой авторитарные предрассудки.

Реактанс в некоторых исследованиях противопоставляется выученной беспомощности. Когда индивид встречается с несколькими неудачами, то, войдя в реактное состояние, он их все еще пытается преодолеть. Однако, чем больше случается неудач, тем хуже становится эффективность, тем более явно наблюдается выученная беспомощность [47.С.17]. И, коль скоро движение навстречу свободе восстает против беспомощности, реактанс можно считать заклятым врагом депрессии. Высокореактивные индивиды обладают некоторыми характеристиками, которые в обществе принято осуждать, однако в исследованиях было установлено, что эти индивиды часто оказываются лидерами и людьми, ориентированными на активное действие [47.С.19]. Доказано также, что оптимальная автономия и чувство идентичности достигаются наличием оптимального уровня реактности [47.С.34]. Между PR и здоровой автономией была установлена позитивная связь, а между PR и типом привязанности нет. Граница оптимальности здесь не столь принципиальна, как необходимость вообще наличия реактности для полноценной автономии и развития личности.

По пятифакторной модели личности (Big Five) стиль личности реактных индивидов отличается:

- Пониженным интересом в произведении хорошего впечатления на других;
- Более небрежным отношением к выполнению обязательств;

- Меньшей толерантностью к чужим взглядам (beliefs);
- Сопротивлением правилам и регламентам;
- Большой обеспоеченностью проблемами и тревогой о будущем;
- Большой склонностью проявлять сильные чувства и эмоции [42].

Была установлена негативная корреляция повышенной реактивности с Сотрудничеством (Agreeableness) и Сознательностью (Conscientiousness) [71]. Это значит, что чем выше наблюдается реактивность по упомянутой нами ранее шкале Хонга [65], тем ниже в пятифакторной модели как показатели склонности соглашаться, так и показатели добросовестности, и наоборот, чем ниже реактивность, тем выше оказываются эти два фактора. Причем авторы уточняют, что разница интенсивности этой связи в разных исследованиях может быть обусловлена семантической разницей в финском и шведском переводах одного и того же английского опросника, и даже одного и того же слова «submit» (подчиняться, покоряться), значение которого смягчено в финском переводе, но хорошо соответствует английскому оригиналу в шведском, из-за чего в использующих это слово вопросах у результатов по этим двум опросникам наблюдается расхождение.

Известно также, что ограничения в мысли вызывают более сильный реактанс, чем ограничения в поведении, контроль над мыслью воспринимается куда серьезнее. Испытуемые чаще отвергали предложения работы от компаний, которые в своих объявлениях говорили о том, что хотят изменить их мысли, ценности и убеждения в противоположность компаниям, собирающимся изменить их поведение. Была установлена связь между этой закономерностью и убеждением испытуемых в том, что инстанция, контролирующая их мысли, вероятнее всего попытается контролировать и поведение. В рамках одного

исследования это было доказано в четырех разных экспериментах [54].

Когда во время задания на письменный поток сознания людей с повышенной реактностью просят подавлять свои навязчивые мысли, то по сравнению с экспрессивной группой повышенной реактности, они ощущают меньший контроль над своими мыслями, они их сильнее беспокоят. Можно было бы полагать, что реактность здесь ни при чем, однако в группах с низкой реактностью результат ровно противоположный – больший контроль над навязчивыми мыслями ощущают те, кого попросили их подавлять [50]. Этот результат подтверждается и текущими исследованиями в данной области – увеличение когнитивной нагрузки способствует уменьшению стимулов к активизации сопротивления, что дает лучший результат подавления мыслей [70].

Вообще подавление навязчивых мыслей – это очень малоэффективная тактика ментального контроля, так как приходится все время отслеживать свои мысли на предмет той самой нежелательной, что позволяет ей, парадоксальным образом, и далее оставаться в зоне досягаемости для сознания. В случае же с высокореактными индивидами ситуация ухудшается – когда врач мотивирует такого алкоголика не думать об алкоголе, в дело вступает то самое сопротивление внешнему контролю и внушению, что лишь усугубляет положение, оставляя человеку все меньше контроля над мыслями об алкоголе. Сами по себе навязчивые мысли являются симптомом обсессивно-компульсивных расстройств [57]. Доказано, что у людей, во-первых, убежденных в том, что их навязчивые мысли способны заставить их поступить соответствующим образом, и во-вторых, воспринимающих свои навязчивые мысли как неконтролируемые, эти самые мысли обладают большей частотой и постоянством [58].

§ 2.4 Негативная свобода как объект

Зачем мы обо всем этом говорим? Затем, чтобы феномен, свидетельствующий о прямом ощущении человеком своей свободы или несвободы, строго отличать от других психологических феноменов, таких как гнев, обида, нарциссическое желание внимания со стороны окружающих, намеренное антисоциальное неконформное поведение, обсессивно-компульсивное расстройство, связанное с навязчивостью нежелательных мыслей, психопатическое расстройство, провоцирующее антисоциальное поведение и т.д.

Свобода – это, во-первых, восприятие ограничения вариантов поведения; во-вторых, негативное возбуждение, вызванное этим ограничением; в-третьих, сопротивление этому ограничению в виде попытки восстановить доступ к ограниченному поведению. Мы привыкли свободой называть результат успешного восстановления таких ограниченных вариантов поведения, однако измерению, по всей видимости, подвластно лишь само сопротивление ограничению, что мы, с прагматической точки зрения, считаем достаточным для объяснения этого феномена, ведь мы, таким образом, наблюдаем практическое следствие не только такого же практического, но и «теоретического» взаимодействия с вариантами поведения (вербальный запрет, условное ограничение).

Реактанс как концепт нам интересен потому, что позволяет сразу по нескольким факторам измерять ощущение несвободы, сказывающееся при этом в конкретных действиях. О свободе мы тогда можем говорить более предметно, отслеживая ее происхождение по ситуациям, предполагающим РР. Мы видим, что, ограничение выбора, установление искусственных правил, создание ситуаций недоступности и т.д. вызывают в людях обратную реакцию, что для разных людей по разным причинам может быть свойственно в

большей или меньшей степени. Конкретно для определения меры противодействия ограничению, нам не требуется вскрывать черный ящик субъективного переживания. Описание ситуации сопротивления с позиции индивида, находящегося в реактном состоянии, представляется лишь наиболее удобным и понятным, но вовсе не необходимым. Мы видим, что свобода для нашего тела, и для его когнитивного аппарата есть нечто вполне реальное, принципиальное, ценное и доступное для измерения. Свободу, стало быть, не нужно доказывать метафизическими принципами. Она есть нечто вполне очевидное и объективное, когда на нее происходит посягательство. Свобода измеряется в силе сопротивления – она есть мера действия в ответ на ее ограничение. Мы отдаем себе отчет в том, что это афористичное круговое определение, однако оно, по всей видимости, справедливое.

С точки зрения анализа выбора, дело не в том, что мы «на самом деле» предпочитаем. Дело в том, как работает сама процедура выбора, какие факторы мы можем в ней выделить. Каким образом мы можем предсказать содержание выбора из одной лишь формы постановки вопроса? Свобода очевидным образом является мерой сопротивления ограничению, а неочевидным образом, она является положением дел до введения ограничений. Свободу нельзя делегировать. С точки зрения живого существа, обладающего эмоциями и когнитивными способностями, свобода – это исходное положение дел. Неестественны лишь искусственные ограничения, перед фактом которых человека могут в какой-нибудь момент поставить. Проблематично нам свобода явлена как череда поступков не встречающих обычного для них внешнего ограничения. Для каждого ограничения должны быть предоставлены хорошие обоснования, иначе организм реагирует на них негативно, как если бы, посредством

ограничений, была нарушена работа каких-то его внутренних механизмов.

Мы видим, как результат нашего исследования контрастирует с тем, к какому пониманию свободы, через наследование традиции римского права, пришла философия. Измерять свободу в правах и благах, над которыми человек обладает политической властью и законодательно закреплённой собственностью – это все равно, что измерять общую популяцию какого-нибудь вида животных в таком их количестве и разнообразии, в каком этих животных можно наблюдать в зоопарке, анализировать их распорядок дня и составлять перечень предоставленных им возможностей. Реактанс наблюдается лишь как ответ на прямое ограничение, т.е. в качестве психологического импульса к восстановлению «свободы от». «Свобода для» должна, надо полагать, измеряться в степени неудовлетворённости отказом в просьбе, т.е. отказом в предоставлении тех возможностей, которых у просящего нет и не было, быть может, изначально. «Свобода для» есть привилегия патронажа, следствие щедрой опеки, дарованная позитивная возможность воздействия – иными словами, власть, право (то, в чем по сей день измеряется политическая свобода гражданских лиц). В природе такое позитивное вспоможение встречается между представителями одного рода в виде взаимопомощи, как следствие привязанности между родителями и детьми или между половыми партнерами, а также между подчинёнными особями и теми, кто подчиняет их себе силой как следствие угрозы насилием за неподчинение. Имеется в виду та самая свобода, которую дают, как если бы никакой другой никогда и не было. Условием существования такой свободы всегда является другое живое существо, которое своими силами обязывается обеспечивать индивида возможностями. Исчислимостью такая свобода не обладает, так как нам нечего измерять в обязательствах

властвующего перед подчиненным. Все эти обязательства умозрительны и держатся на честном слове. Измерить можно только действие.

Обратимся к первому в философской традиции анархо-индивидуалисту Макс Штирнеру. Он пишет, «если же они [представители государства] все же дают вам свободу, то они плуты, которые дают больше, чем имеют: они не дают вам тогда ничего им принадлежащего, а лишь краденый товар, дают вам вашу собственную свободу, свободу, которую вы сами должны были бы взять себе, и они дают вам ее только для того, чтобы вы ее сами не взяли и прежде всего не притянули к ответственности воров и обманщиков. В своей хитрости они отлично знают, что дарованная свобода все же не есть свобода, ибо только та свобода настоящая, действительная, плывущая на всех парусах, которую сами себе берут, следовательно – свобода эгоиста. «Дарованная» свобода тотчас спускает паруса при всяком шторме и при безветрии, ее нужно постоянно слегка – не слишком сильно – раздувать» [27.С.211]. Здесь мы сразу замечаем две вещи. Первая – свободу Штирнер все равно понимает, как нечто, что можно взять, причем силой. Другого и не следует ожидать, учитывая, что момент собственности вынесен прямо в название его работы. Иронично, но выясняется, что между Штирнером и Гоббсом в широкой философской перспективе гораздо больше общего, чем можно было бы ожидать. Вторая – хоть он и имеет в виду эту самую сугубо политическую свободу, и в самом деле, ни одна инстанция на свете, в действительности никому никакой объективно измеряемой, с нашей точки зрения, свободы не дает.

Свобода, так или иначе предполагающая хозяина, который ее дарует, ничего общего не имеет с действительной психологической потребностью. Для людей это всегда было очевидно, ощущали ли они эту потребность на своем примере, или на чужом. Любое

самоограничение, основанное на страхе насилия – это форма рабства, питающаяся коллективным взаимным отчуждением и отвратительной рабской любовью, смешанною с навязанными представлениями о чести и долге. Мы выяснили, что у большинства людей есть прекрасная возможность на примере собственного ощущения понимать, что свобода и ограничение из себя представляют. Никогда такие вещи как рабство не считались и не будут считаться нормой для существ, у которых свобода явлена в виде психологической потребности – «Рабство всегда считалось чем-то по меньшей мере позорным и отвратительным. Оно марало всякого, кто имел к нему отношение. Особое презрение вызывали работорговцы, имевших репутацию бесчеловечных мерзавцев. В истории аргументы, служившие нравственным оправданием рабства, редко когда принимались всерьез даже теми, кто их разделял» [11.С.171]. Невозможно также довольствоваться собственной «свободой для», понимая скольким окружающим в такой свободе отказано – это прямое ограничение даже для неё самой, ведь мы социальные существа, а значит, сколько бы мы ни были свободны индивидуально, будучи окружены бесправными рабами, мы, в виду наличия у нас эмпатии и прочих просоциальных механизмов, не сумеем хоть какую-нибудь радость извлекать из собственного набора прав. Такая радость была бы злорадством над несчастьем и невежеством тех рабов, с участием которых мы в лучшем случае соглашаемся, а в худшем намеренно ей способствуем. Не может быть теории «свободы для», которая бы не зависела от вечно изменяющегося положения дел в обществе и не потакала бы прихоти того или иного меньшинства, находящегося у власти при действующем политическом режиме.

§ 2.5 Феноменологическая перспектива

Феноменология свободы, тем самым, обнаруживает в качестве исходного аподиктически очевидного своего элемента именно ограничение, сопровождаемое связанным с ним раздражением разной степени интенсивности. Конституирование свободы предполагает указание на преодоление мыслимого набора этих самых ограничений, имеющих при том ценностно негативный окрас, то есть мало общего имеющих с отстраненным сугубо теоретическим восприятием вещей таковыми, каковы они для нас даны в определениях. Актуализация свободы равна конституированию ограниченных извне интенций (вариантов поведения, говорения, мышления) как более ценных, представляющих больший интерес в виду своего особого модуса данности (запрещенных, урезанных, кем-то с какой-то целью отнятых и т.д.).

Свобода выражается как интенция второго уровня по отношению к ограничению, то есть как интенция об интенциях. Ее нозматическое ядро может заключать в себе ретенционально удерживаемое ощущение, имевшее место до ощущения внешнего принуждения, то есть на деле удержание этих контрастирующих ощущений в единстве сознания, направленность актуальной интенции на данное единство. Эдмунд Гуссерль полагал, что всякое сознание различия предполагает прежде всего совпадение в единстве сознания [13.С.48]. Нозма поведения дана сознанию как нозтически ограниченная, эта интенция сознается разом с любой другой «нормальной», не имеющей этого запретительного нозтического компонента, уже в рамках новой интенции, которая служит, в свою очередь, платформой для аксиологического преобразования исходной нозмы поведения в более ценную. Говоря здесь о сознании свободы, мы должны дополнить, что, употребляя слово «ощущение», мы имеем в виду выделенную из гилетического потока данность. Наши выводы не

противоречат тому, какой феноменологический аспект в своей теории реактности усматривал сам Джек Брем. У него мы видим лишь дополнительный акцент на осознании реактности, которое, если оно происходит (что далеко не обязательно будет иметь место), влечет за собой повышенное внимание к собственной способности направлять свои действия и внимание к своему поведению в целом [32].

Гуссерль предлагал рассматривать всякое сознание как имплицитно обладающее горизонтом пустых интенций – «Вещь с необходимостью даётся лишь «способами явления», с необходимостью ядро «действительно репрезентируемого» окружено при этом, по мере постигнутости, горизонтом не собственно данной «соприданности» и более или менее туманной неопределённости» [12.С.132]. Запрет до той степени, до какой он имеет силу себя выразить средствами мышления, необходимо нарушает само устройство восприятия, то есть не просто добавляет и наполняет новую интенцию, извлекая ее из постоянно расширяющегося горизонта пустых интенций, но нарушает работу самого этого горизонта, уничтожая казалось бы вещи, еще и не актуализированные, уничтожая саму протенционально мыслимую возможность наполнения этих пустых интенций. В работе сознания, с другой стороны, ничего принципиально при этом не меняется – мы вместо одного способа мыслить, практикуем другой. Действительную же разницу мы можем ощутить, нарушив феноменологическую установку и обратившись к данным опыта, из которого хоть и нельзя моментально дедуцировать источник происхождения этой когнитивно-эмоционально ощутимой разницы между свободой и несвободой, однако во многих аспектах такой поворот продуктивен, что мы и попытались емко продемонстрировать выше.

В научном смысле освобождает прямое действие, уничтожающее ограничение. Такую свободу мы считаем действительной. В феноменологическом же смысле освобождать способна, например, философия. Философия есть рефлексия в отношении иначе некритически воспринимаемых жизненных процессов, предрассудков и верований. Занимая при помощи философии относительно себя и своей жизни стороннюю позицию критика и наблюдателя, мы, в идеале, делаемся свободны на мгновение от субъективности, освобождаемся от непосредственного влияния эмоций, ведь держим их теперь в уме уже в качестве данного нам к рассмотрению и рациональному воздействию объекта, отличного от нас самих. Обе эти свободы негативные – вторая лишь подменяет освобождение действительное на освобождение «духовное».

§ 2.6 Свобода и вера в дьявола

Мы можем теперь поразмышлять о естественном происхождении механизмов, задействованных в осмыслении мифов о дьяволе (злом искусителе). Ситуация «я это хочу, мне это нельзя, но оттого еще больше хочется» для нас теперь становится куда прозрачнее. Злой дух искуситель – запущенный случай ОКР, то есть совокупность навязчивых мыслей, которые человек не может подавить в виду того, что воспринимает их как неконтролируемые и неизбежно ведущие к реализации в действии. Высокий PR эти процессы усугубляет, превращая жизнь свободолюбивого индивида в экзистенциальный ад. Навязчивые мысли человек начинает отличать от собственных, однако собственными они от этого быть не перестают, как не перестает быть собственным и отличенный от индивида им самим его законодательный, *ответственный за его тело* разум.

ОКР может быть следствием пережитой травмы или следствием перфекционизма как черты личности, однако, коренная причина возникновения ОКР как явления по сей

день неизвестна. Существует мнение, что в эволюции психики ОКР имеет предостерегательное значение. Данное расстройство может быть понято как экстремальное проявление стратегии избегания вреда. ОКР встречается во всех культурах. Проявления этого расстройства больше всего напоминают ритуальное поведение, служащее поддержанию порядка и регулярности, сохранению существующих границ и строго разведенных категорий. Повторение действий до тех пор, пока не станет «хорошо», чрезмерная упорядоченность, ритуалы мытья рук, болезненная обеспокоенность риском навредить другим, избыточная запасливость – все это есть патологическое искажение механизмов избегания вреда [37]. Когда у человека возникают неприятные для него самые мысли о возможности причинения вреда другим – это не свидетельство его морального разложения, а, напротив, свидетельство его глубокой обеспокоенности такой возможностью. Мозг обременяет человека такими мыслями именно в попытке предотвратить подобное поведение.

Общественные регуляции служат внешней инстанцией, сильно ограничивающей спектр приемлемых действий и мыслей. Социальность соткана из запретов. Потому, например, Ницше видел Шопенгауэра Мефистофелем, среди толпы лицемеров, замалчивающих свои истинные мнения и желания – «говорить правду в лицо – другим людям это кажется проявлением злобы, ведь консервацию своих недомолвок и уверток они считают долгом гуманности и думают, будто только злобный человек может своей правдивостью растоптать их игрушку» [17.С.207]. Вот так отец лжи оказывается единственным, кому до истины есть дело. Многие добродетели являются производными от демонизации. К примеру, совесть – ничто иное как супер-эго, интернализованные внешние социальные требования,

которые человек рационализирует и считает уже собственными моральными принципами: «она [совесть] погоняет его грубо и жестоко, запрещая ему радость и счастье, превращая его жизнь в искупление некоего таинственного греха» [22.С.109]. Совесть – это продукт извращенного протестантского представления о природе человека.

Существующая у нас потребность в восстановлении потерянной свободы на всех уровнях заставляет людей внутренне сопротивляться любым внешним ограничениям, что помещает в нашу когнитивную жизнь еще больше тех самых неприятных мыслей – словом, неприятность свою они заимствуют напрямую из того, что в обществе осуждается. Хорошо, когда на ограничение свободы человек немедленно реагирует вовне, если она для него так «принципиальна», но как быть, когда последствия у такой реакции грозятся быть фатальными? Потому мы теперь и говорим, что в экзистенциальном смысле дьявол – это, если угодно, задавленная свобода. Свобода, которой человеку не хватает, для восстановления которой он ничего не предпринимает вовне. Всякий создаваемый запрет подобные представления лишь подпитывает. В Западноевропейском сознании этот миф о дьяволе прочно укоренился. Как пишет Шпенглер, «великим мифом Возрождения был именно *этот*, и без него мы не поймем пышной, подлинно готической мощи этого антиготического движения. Люди, не ощущавшие дьявола вокруг себя, не могли бы создать ни «Божественной комедии», ни фресок в Орвьето, ни росписей сводов Сикстинской капеллы. Лишь на исполинском фоне этого мифа в фаустовской душе выросло ощущение того, чем она является. Затерянное в бесконечности «я» – всецело сила, однако в бесконечности величайших сил – бессильная; от начала и

до конца воля, однако полная страха перед своею свободой» [26.С.303].

§ 2.7 Экзистенциальное значение PR

Любому занятию, чтобы оно обладало смыслом, необходим жар сопротивления. Ничто так не мотивирует к активному действию, как осознание препятствий и ограничений, величайшее из которых – смерть. Смерть и свобода всегда шли рука об руку. Не страх смерти, но ее зрелое и холодное осознание делает свободу бесценной. Если человек свободен не на основании очевидности свободы, то свободен он, во всяком случае, в той мере, в какой его недолговечность ему наглядна. Сугубо позитивное занятие всегда будет сознаваться как излишнее и тщетное, ведь как в нашей природе, так и в нашей культуре все несет на себе отпечаток нехватки – в еде, в других, во власти над ними, в пространстве для жизни, и, в том, что составляет конечную, неумолимо отдаляющуюся цель всякого интереса и любопытства. И в этом пессимизм нашего взгляда на человека – если отнять у него врага, то он его выдумает, лишь только бы не влачить пустую посредственную жизнь, в которой всякое позитивное изменение обречено быть вымученным и бессмысленным. Радость победы и преодоления – это соблазн, находясь во власти которого, мы никогда не начнем мыслить объективно, стремиться к полезному, а не к великому.

Реактанс как феномен помогает нам лучше понять действенность реверсивных стратегий маркетинга и обольщения. Если ситуацию выбора сконструировать таким образом, что некоторый вариант выбора будет максимально выгодно выделяться на фоне прочих в виду его искусственной ограниченности и табуированности, мы можем с большой вероятностью этот выбор предсказать. Если вам заранее известно о чьем-нибудь высоком уровне PR, этого человека вам легче будет убедить или обольстить, пользуясь его склонностью

своим поведением восстанавливать свободы, которые вы искусственно ограничили. С одной стороны реверсивное пре-убеждение кажется чем-то экзотичным, но с другой очевидно, что культура во многих отношениях эксплуатирует это свойство нашей психики – большинство наиболее интересующих нас тематик так или иначе табуировано. Точный характер этой взаимосвязи установить бывает трудно. Отдельные образы табуируются потому, что зачастую являются для большинства людей ценными и постоянно вызывают конфликты, или, ценными они становятся в результате этой самой табуированности. С уверенностью можно сказать, что для людей с высокой реактностью более справедливым будет казаться второе. Но откуда в людях это есть? Откуда эта психологическая тяга к свободе?

§ 2.8 *Есть ли реактность вне интерсубъективности?*

Соппротивление внешней угрозе для живых существ – само собой разумеющееся требование, которое призваны удовлетворять соответствующие механизмы, стрессовые реакции и физическая способность к смертоносному насилию. Ограничение свободы, тем самым, может быть понято как опосредованная угроза, когда мы мысленно додумываем самые наихудшие варианты развития событий, или раз научившись это делать, разумеется наихудший исход при всяком внешнем ограничении и моментально на него реагируем. Вербальный запрет – это не действительное само по себе ограничение. Мы лишь задействуем свою способность к планированию и додумываем его межличностные импликации, то, каковой эффект этот запрет возымеет в отношении окружающих людей к нашему поведению. Строго говоря, мы, сталкиваясь с запретом, воображаем себе не ограничение свободы действия вообще, а ограничение свободы действия на глазах у других, ограничение нашей свободы в чужих головах. Существует ли фиксируемое реактное

поведение в ситуациях, где источник ограничения вовсе не одушевлен, то есть, когда на конечный выбор и предпочтения индивида влияют, например, вполне случайные безличные трудности, с которыми ему пришлось столкнуться при взаимодействии с объектом, и которые настроили его против этого объекта и т.д.? Специальных исследований на эту тему, к большому сожалению, найти пока не удастся, но мы уже можем кое-что предположить: не будем ли мы в таких случаях наблюдать то же самое раздражение и такую же попытку от него избавиться? Многое в понимании свободы, на наш взгляд, зависит от ответа на данный вопрос, от чего разработка соответствующего экспериментального метода нам представляется весьма и весьма желательной. Также очень важно установить, насколько фактор осведомленности испытуемого о стороннем наблюдении за его реакцией влияет на уровень сопротивления – и в случае интерсубъективного ограничения, и в случае безличного.

§ 2.9 Вопрос эволюционного происхождения

«Все живое стремится к благосостоянию и воле, и для того, чтоб ненавидеть своего притеснителя или грабителя, не нужно даже быть человеком, достаточно быть животным», говорит в XIX веке Михаил Бакунин [1.С.161]. Можем ли мы сегодня установить причины, которые роднят нашу неприязнь к ограничениям с таковой же у братьев наших меньших? Если бы нас попросили предложить самую правдоподобную версию происхождения свободы, мы указали бы в первую очередь на самое фундаментальное различие, а именно – $A \neq B$. Организм А не является организмом В. Если бы природа задумала взаимодействие двух организмов таким образом, что один бы всегда и во всем руководил другим, она бы не наделила каждый из них самостоятельными механизмами регуляции собственного поведения. Если бы функции, которые они выполняют в отдельности

могли бы – или по какой-то причине должны бы были – быть выполняемы в строжайшем взаимном согласии, мы бы наблюдали единый организм, а не множество самостоятельных. Подчиняться чужой силе, значит служить интересам сильного, являться продолжением его тела, инструментом его удовольствия, его органом, его конечностью, но никак не самостоятельным существом. И коль скоро мы не готовы отказаться от этого простейшего разделения, не готовы рассматривать любые сообщества индивидов как единые организмы, единые недифференцированные массы, мы обязаны предполагать, что имеем дело с индивидами, прекрасно ощущающими индивидуальность через собственные границы комфортного для себя поведения.

Действительный набор доступных вариантов поведения может быть измерен количественно, как и действительный набор недоступных. О наборах воспринимаемых доступных и недоступных вариантов может быть сказано то же самое, с поправкой на разницу в способах данности каждого – некоторые могут быть представлены сознанию как более или менее ценные, чем другие. Существует мнение, что теорию Брема можно обосновать при помощи общей теории эволюции, но лишь наполовину. Обоснование таково – борьба организма за наибольшее количество всего (еды, партнеров, территорий) увеличивает шансы его генов продолжиться, поэтому мы и наблюдаем повышение ценности у отнятых вариантов поведения, т.е. механизм восстановления их возможности. Но как объяснить падение ценности у тех вариантов, что остались нетронутыми, особенно учитывая, что этот второй эффект проявляется даже интенсивнее чем первый [61]?

Конечно, можно поспорить и сказать, что если переход на другую разновидность пищи ничем не чреват для здорового метаболизма, то утраченное разнообразие для естественного отбора здесь не так принципиально. Среди

приматов мы также, хоть и редко, но все же встречаем иногда моногамию. Да и не сказать, что человек вообще является территориальным животным, в сравнении, например, со львом или тигром. Иными словами, естественный отбор вещь произвольная – если у генов найдется лучший способ обеспечить себе будущее, чем заставлять носителя сражаться за каждое отнятое поведение, то гены слепо его выберут. Однако на примере всей изощренности и сложности человеческого тела хорошо заметно, что природа всегда предпочитает перестраховываться. Но как же все-таки объяснить негативный аспект реактности? Быть может, всякое посягательство на возможное поведение ассоциируется с прямым посягательством на объект, который можно было бы посредством этого поведения заполучить. Когда кто-либо покушается на доступ организма к объекту, организм этот объект начинает рассматривать как более ценный, ведь за него очевидно идет конкуренция, и, как эффект, ценность приобретает само поведение. Ценность же всех прочих вариантов поведения меркнет в сравнении с ценностью того, за которое другие готовы с нами сражаться. Но это ведь уже не конкуренция даже, а конфликт ради конфликта, и отказ от всего, за что конкуренция не наблюдается. Стоит ли эволюции снабжать нас механизмом борьбы за все, за что мы наблюдаем конкуренцию вне зависимости от полезности преследуемого объекта? Очень вряд ли.

Было доказано, что в межличностном общении реактность снижается, когда индивид, дающий рекомендации, оказывается в чем-то схож с испытуемым. Например, если при эксперименте, в котором литературное творчество респондента будет оцениваться вторым лицом, респонденту известно, что у него с этим вторым лицом одинаковые имена, дни рождения или конгруэнтные ценности, то критику респондент будет воспринимать позитивно и с энтузиазмом, в отличие от

случаев, где никакого сходства нет, и критика вызывает реактанс [66]. Следовательно, отторжение усиливается пропорционально тому, насколько ограничивающая нас инстанция представляется нам чуждой и отличной от нас самих. К сородичам мы относимся всегда снисходительно.

Эксперт в области психологии морали Джонатан Хайдт считает, что оппозиция свобода/угнетение родилась у людей в качестве реакции на вызовы, бросаемые жизнью в малых сообществах, где имелись индивиды, которые при случае могли злоупотреблять своим статусом, задирать и принуждать других. Следовательно, все, что собой напоминает доминирующее поведение альфа самца или альфа самки может вызвать определенную форму праведного гнева, который, как он пишет, порой называют реактностью (reactance) [45]. Хайдт здесь реактность так и трактует – как *чувство*, вызванное попыткой контроля со стороны внешнего авторитета, когда запрещаемое хочется совершить еще сильнее. Однако, во-первых, никаких доказательств возникновения реактности из подобных условий отбора Хайдт не приводит, а во-вторых, саму реактность он понимает слегка иначе, чем она представлена в работе Брема, на которую он ссылается (да и вообще иначе, чем она представлена во всех соответствующих исследованиях). Праведный гнев – это все-таки не реактанс. Связь PR с межличностным давлением власти очевидна, но является ли власть исчерпывающим объяснением?

Существует мнение, что реактность как человеческая черта (trait) эволюционировала отчасти в качестве средства сохранения иерархий доминирования в принципе. Если во время терапии направлять мышление клиента на самостоятельную артикуляцию недовольства своим негативным поведением, при помощи так называемого «change talk» направлять усилия на то, чтобы

клиент сам принял решение изменить свое поведение (через активное слушание, открытые вопросы, аффирмации и резюмирующие утверждения), то эффективность терапии выше, чем если бы клиенту просто говорили, что конкретно он должен в своем поведении изменить. Такой подход применяется в технологии Мотивационного Интервью (Motivational Interviewing) или короче – МІ.

Исследователь Абилио де Альмейда Нето полагает, что тенденция действовать вопреки коммуникации со стороны других (так он трактует реактанс) имеет эволюционную функцию – это сигнал, несущий информацию о статусе в иерархии доминирования [39]. Он поясняет, что по сей день в человеческих обществах, люди, на которых легко повлиять имеют низкий статус доминирования и называются неудачниками (ссылается для этого даже на словарь Merriam Webster). На протяжении человеческой эволюции, говорит он, поступать вопреки или игнорировать внешние рекомендации сородичей, значило подавать сигнал доминирования в группе – «возможно, что, действие вопреки прямому убеждению к изменению [поведения] со стороны интервента, что избегается в МІ, адаптивно в контексте установления и сохранения социальных иерархий, способствующих выживанию и репродуктивному успеху индивида». Альмейда Нето подчеркивает, что способность выстраивать межличностные иерархии стала ключевым шагом в эволюции людей как социальных существ.

Далее он утверждает, что реактанс (будучи реакцией на угрозу статусу в иерархии доминирования) вовсе бессознателен и не зависит от высших когнитивных функций, уникальных для человека. Реактанс, утверждает он, наблюдается даже у животных, и приводит два исследования, в которых голуби и крысы демонстрировали такое поведение, которое

способствовало сохранению свободы выбора разных поведений. Оба исследования, говорит он, демонстрируют большую селекцию вариантов, связанных с выбором как с одним из факторов подкрепления. Здесь не так вообще все.

Во-первых, выбор как форма подкрепления не объясняет ни негативного, ни позитивного аспекта реактности (в случае реактности у людей, определенный вариант оценивается выше именно благодаря очевидному его ограничению или запрету, а не благодаря тому, что он просто есть и просто обещает собой больше других вариантов);

Во-вторых, если реактанс такой уж межличностный феномен, корнями уходящий в борьбу за доминирование, тогда зачем в пример приводить эксперименты, совершенно не отражающие этот аспект, то есть к доминированию никакого отношения не имеющие;

В-третьих, вообще доказывать бессознательность какой-либо психологической реакции у человека, и заодно у всех вообще живых существ, при помощи всего двух примеров, отдаленно напоминающих единственный ее аспект в поведении крыс и голубей – это уже просто нелепо.

Добытые сведения, говорит Альмейда Нето, дают сильную поддержку мнению, что механизм, ответственный за PR, имеет древнее эволюционное прошлое. Такое поведение, считает он, скорее всего неосознанное и автоматическое, «как работа любого телесного органа». Биологически укорененное сопротивление изменению в поведении, продолжает он, можно ожидать в ситуациях, в которых индивид чувствует себя принуждаемым поступать определенным образом, или в ситуациях, когда индивиду представляется, что другие своими действиями им манипулируют, ведь если тобой манипулируют, то это показатель низкого социального статуса. Поведение

наших далеких предков, надо полагать, по большей части состояло из уготовления друг другу множества хитросплетенных ловушек и манипуляций, в противодействии которым проходили их короткие, похожие на эпизоды остросюжетного политического сериала, жизни? Здесь действительная теория PR вместе со всеми ее факторами оказывается уже совсем неуместна, поэтому мы воздержимся от того, чтобы далее излагать позицию автора.

На наш взгляд, дело даже не в форме аргументации, а в том, что к продвижению вверх по иерархии доминирования можно свести практически любой аспект «нормального» поведения человека, чем и занимается большинство, так называемых, «эволюционных психологов». Следующую ниже критику подобных обобщений мы считаем достаточной. Во-первых, поведение группы пластично. Иерархия доминирования и ее особенности у разных существ – это частный случай культуры, которая выстраивается в зависимости от среды. В природе мы у одного и того же вида встречаем диаметрально противоположные способы организации поведения в группе, о чем мы еще скажем позже [63]. Во-вторых, реакция на любого рода ограничение имеет более широкий спектр возможных поводов, чем одни лишь конфликты, завязанные на иерархии доминирования. Между тем, деятели эволюционной психологии, придерживающиеся правых взглядов, могли бы уже признаться, что, с их точки зрения, если бы камень обладал сознанием, то, находясь относительно других камней на какой-нибудь возвышенности, мог бы справедливо считать себя альфа самцом, подобно тому, как всякий падающий камень, согласно Шопенгауэру, падает по собственной воле. «Вся социальность исчерпывается борьбой за власть» – такое же нефальсифицируемое заявление, как и «вселенная есть воля». Доверять этим людям изучение механизмов

свободы — все равно, что у биржевого аналитика попросить лекцию о первобытном коммунизме. И, в-третьих, по самым разным причинам, не все наблюдаемые сегодня варианты поведения людей *de facto* удовлетворяют те же функции, для удовлетворения которых, эти варианты поведения когда-то возникли и закрепились. Это, наверное, самая широкая и всеохватная критика современной эволюционной психологии из возможных.

Если в ситуации борьбы за статус мы наблюдаем в поведении элементы реактности, это не значит, что нам следует полагать, что сама реактность возникла именно по причине постоянного повторения таких ситуаций, точно так же как мы не будем полагать, что хватательный рефлекс возник у человека потому, например, что когда-то давно наши предки для того, чтобы выжить, поголовно участвовали в соревнованиях по армрестлингу и т.п. Если свобода достигается борьбой за высокое положение в иерархии, то высокое положение в иерархии не предполагает никаких ограничений или имеет наименьшее их количество в сравнении с любым другим положением. Безусловно, ощущение себя во главе всех остальных может быть способом удовлетворения психологической потребности в свободе — это не означает, что мы должны объяснять наличие второго эволюционной необходимостью в первом. Реактность не действует на упреждение — это состояние возникает именно в момент внешнего ограничения и без этого ограничения оно немыслимо. Ощущение ущемленной свободы не обязано быть основанным на ощущении своего статуса в иерархии — такое ограничение неочевидно, его осознание как фактор отбора не имеет в виду собственный максимум возможного поведения, а имеет в виду лишь чужое восприятие этого поведения. Не слишком ли много тщеславия мы вменяем своим далеким предкам?

Доминирование зиждется на устрашении, агрессии и насилии, которые сами по себе действительно являются очень древними реакциями, сопровождающимися выбросами соответствующих гормонов и т.д. Но следует уточнить, что так называемые альфы, это не самые агрессивные индивиды, а те лишь, что по определению находятся на вершине иерархии в группе – они, согласно исследованиям, напротив, обладают наибольшей эмпатией и склонностью препятствовать развитию конфликтов [6.С.70]. Чем выше уровень эмпатии у отдельного примата, тем выше мы его обнаруживаем в иерархии его группы. Тем самым, реактность, понятая как форма праведного гнева, даже в этом случае не обязана своим происхождением борьбе за высокий статус в группе. Если бы реактность вообще можно было исчерпывающим образом описать как агрессию или борьбу за статус посредством насилия, следовало бы тогда изучать ее на соответствующих примерах – на примерах агрессии и насилия. Последние, однако, далеко не всегда связаны с ограничением вариантов поведения. Имеются также сведения об учащенном сердцебиении, большей активации сморщивающей бровь мышцы и повышении уровней проводимости кожи у людей в реактном состоянии, что указывает на связь PR с оборонительными функциями организма [38]. Для объяснения негативного аспекта действительно гораздо лучше подошло бы любое вообще поведение, связанное с противостоянием другому живому существу. Однако, не всякое оборонительное поведение является борьбой за статус в группе.

§ 2.10 Свобода и ее естественная среда

Отбросив предпосылку о доминировании, мы не обязаны более отказывать в ощущении нарушенной свободы поведения всем живым существам кроме тех, которые, во-первых, живут группами, и, во-вторых, имеют строгую иерархию. Когда хищник вгрызается в

тело своей жертвы, она сопротивляется не для того, чтобы показать ему кто здесь главный. Когда муха попадает в паутину, когда зебру атакуют львы или когда приматы видят, как кто-то чужой заходит на их территорию, мы не можем предполагать, что варианты поведения, попадающие в таких ситуациях под угрозу, делаются желанными благодаря механизмам борьбы за статус в группе. Если вы схватите кота за хвост, его бурная реакция будет отражать одну простую истину – для кота, таскать на своем хвосте огромную лысую обезьяну не является ни нормой его поведения, ни чем-то, что способствовало бы его благополучию на протяжении миллионов лет эволюции, ни чем-то самим по себе приятным или, вообще говоря, желательным. Иными словами, подобное положение дел и смирение с этим положением дел для кота не является и – покуда он живое существо, стремящееся к удовлетворению своих потребностей – не должно являться естественным. Не естественно для птиц всю жизнь проводить в клетках, а для рыб в аквариумах. Не естественно для приматов жить в зоопарках, городах и тюрьмах. Для них неестественно учиться в школах, где их наказывают за *непоседливость*, жить в бетонных домах с людьми, которых они не знают и знать не хотят, служить в армиях, где из них напрочь вышибают все, что для их организмов полезно и естественно, ходить на работу, ограничивать свое сексуальное поведение, когда никто другой этому поведению не препятствует, водить машину, ходить по магазинам, летать в космос и заниматься эволюционной психологией. Вообще, гораздо лучше об этом сказала американская анархистка Эмма Гольдман – «Как можем мы говорить о возможностях человеческой природы, когда она заключена в тесных пространствах и каждый день кнутом принуждается к покорности? Свобода, рост, возможность и, превыше всего, мир и спокойствие – вот источники знания о действительно преобладающих

факторах человеческой природы и обо всех ее удивительных возможностях» [43.С.62] (ptr).

§ 2.11 Антропология эгалитаризма

В истории человечества щепетильное отношение к свободе встречается задолго до появления конституций, мировых религий и государств. Если принуждение основано всегда на неравенстве, как это обычно преподносится, то первый наш вопрос – каково соотношение свободы и неравенства в человеческих обществах, живших до возникновения письменности? Антропологи Дэвид Гребер и Дэвид Уэнгроу считают, что к заблуждениям приводит сам вопрос об эгалитарности доисторических людей, поставленный в рамках сегодняшнего понимания неравенства, по сей день определяемого, благодаря Адаму Смиту, Жан Жаку Руссо и многим другим, посредством сугубо количественного измерения собственности. Гребер и Уэнгроу борются с идеализацией нашего прошлого всегда как либо сверх иерархичного, либо сверх эгалитарного и невинного. Они борются также с исходящей из этих представлений – или, как минимум, неизменно сопровождающий их – идеей прогресса. Есть все основания полагать, что доисторические люди подобно описанному Леви-Строссом племени Намбиквара, могли менять свое политическое устройство от сезона к сезону [44.С.110]. Последнюю сотню тысячелетий человечество имело возможность экспериментировать с самыми разными формами политической организации. Историцизм и склонность преклоняться перед авторитетами заставляют многих исследователей несправедливо отказывать людям, жившим десятки тысяч лет назад в какой бы то ни было изобретательности точно также как европейцы отказывали когда-то в сообразительности индейцам. Человеку – и в этом, быть может, его сущность и есть – совершенно не необходимо рассчитывать сугубо на те стратегии поведения, которые ему оставила одна лишь

эволюция его биологического тела. Многие проблемы он способен преодолевать посредством культурных преобразований. Скудоумие и недостаток воображения исследователей не должны стать для нас основанием считать, что доминирующей чертой в поведении людей, живших многие тысячи лет назад, была борьба за власть и ничто другое, особенно когда имеются свидетельства об обратном. Не получится говорить об эволюции от малых групп к племенам, от них к вождествам, и от вождеств к государствам если ваша отправная точка – это группы, плавно переключающиеся между этими формами в зависимости от прихоти и привычки [44.С.120].

Если идеализированный эгалитаризм в принципе привязывать к какому-нибудь объективному фактору, то картина вырисовывается печальная. Исследования, например Джеймса Вудберна, вовсе указывают, что настоящий эгалитаризм возможен лишь в тех обществах охотников-собирателей, которые опираются исключительно на добычу ресурсов впритык ко дню ото дня, не имея изначально вообще никакой возможности накапливать какой-бы то ни было избыток [44.С.138]. Это помещает идеал равенства еще дальше, делая его недостижимым и немыслимым в обществах, культура которых построена на накоплении избытка и распоряжения им. Идеал авторитарной иерархии, однако, также оказывается на поверку не более чем идеалом. Находки вроде бус в захоронении в Сунгире (30.000 BCE), для своего изготовления требующих до 10 тыс. часов и тому подобное не должны, говорят авторы, заставлять нас думать, что найденные вместе с ними тела – это тела царей или какой-бы то ни было зарождающейся наследственной аристократии. Во-первых, эти тела всегда отличаются карликовостью или, наоборот, гигантизмом, или горбатостью, или ещё какой-нибудь подобной особенностью, что указывает либо на то, что все «цари» Европы эпохи Палеолита были без исключения

карликами, горбунами и гигантами, либо на то, что перед нами местный пророк или шаман, отобранный как раз по причине своей непохожести. Во-вторых, нам не известно, соответствовало ли отношение к этим людям при жизни тем почестям, что были оказаны им при их захоронении [44.C.113]. Нет никаких доказательств того, что наследственная монархия или какая-либо ее форма есть нечто естественным образом свойственное людям как принцип организации или как логическое завершение каких-либо эволюционных процессов. Человек вообще волен отказываться от любых форм организации, которые он не считает для себя полезными, волен переключаться между ними в зависимости от ситуации. Лакота и Шайенны, например, дважды в году объединялись в большое поселение для того, чтобы лучше подготовиться к охоте на бизонов. В этот период назначалась полиция, имевшая полную силу принуждения против любого, кто вздумает помешать предприятию. Как только сезон охоты заканчивался, и все ритуалы были завершены, люди возвращались к анархическим формам организации, разделяясь на малые мобильные группы [44.C.119].

Homo sapiens по всей видимости всегда исходили из того, что вне какого-либо явно наложенного ограничения человек свободен изначально. Гуруны (индейское племя), к примеру, ни о каких законах, быть может, и не слышали, однако ритуальные ограничения у них без сомнения имелись. То, что объединяет Гурунов с Нуэрами и народом Хадза, так это то, что они, в отличие от нас европейцев, всегда предпочитали свободу *существенную* свободе формальной. Действительная свобода или, правильнее сказать, основа всех свобод, как это предлагают понимать авторы – это свобода перемещения. Не опосредованная никакими условностями, из тех, что мы так жестко обязываем друг друга соблюдать сегодня, она была, по всей видимости, для наших предков гарантией того, что в случае какого бы то ни было

конфликта, любой человек мог покинуть свой дом и примкнуть к другому племени. Взаимопомощь, которую европейские исследователи называли коммунизмом, являлась для этих людей основой автономии, ведь покинув свое племя они всегда могли рассчитывать на то, что их примут в чужом, и к гостям они относились соответствующим образом [44.С.140]. Благодаря свободе перемещения, люди имели свободу неподчинения, что в свою очередь являлось основой свободы реорганизации политического устройства сообществ. В каком-то смысле, говорят авторы, Гуруны имели формальных вождей и настоящую свободу, в то время как большинству из нас сегодня приходится обходиться реальными вождями и формальными свободами. У народа Хадза вообще отсутствует представление о командовании – они хоть и являются исключением, но в большинстве случаев, по всей видимости, люди выстраивают свои общества таким образом, чтобы никто не мог отдавать приказы другому человеку так, чтобы это происходило систематически. Гребер и Уэнгроу пишут: «Свобода оставить свое общество, зная, что в далеких землях тебя примут; свобода переключаться между социальными структурами в зависимости от времени года; свобода не подчиняться властям без всяких последствий – все это, по всей видимости, для наших далеких предков было чем-то само собой разумеющимся, хоть большинству людей сегодня такие вещи трудно даже и представить. Может никакое состояние первобытной невинности и не является колыбелью человеческой истории, зато, по всей видимости, свою историю люди начинают с осознанного отторжения к тому, чтобы им кто-либо указывал что им делать» (ptr) [44.С.142].

Глава 3. Происхождение морали: просоциальные факторы эволюции приматов

§ 3.1 *Разница научного и ненаучного подходов к исследованию морали*

Так, что же мешает нам чувствовать себя свободными и ответственными в вопросах морали? Мы считаем, что виной тому философские и религиозные концепции «человеческой природы», представляющие нас самих, наших сородичей и наших предков в виде злых, эгоистичных, кровожадных или «падших» существ. Это слишком далеко идущие обобщения. Всякая философская концепция стремится исчерпать собой содержание исследуемого ей объекта. Научная же концепция подчинена методу, который обязывает ее выдвигать гипотезы, проверять их эмпирически, и, истинным считать лишь то, что можно на основании опыта как подтвердить, так и опровергнуть. Научное знание обязано обладать предсказательной силой. Философия же, как и религия, как и политика, зачастую опирается на одну лишь свою убедительность. Тем самым, если ее выводы не могут быть подвергнуты эмпирической проверке, не могут быть использованы в качестве инструмента предсказания, не могут быть включены в систему знания, основанного на фактах, то «тем хуже для фактов», говорит тогда философ. Так вот, указанные выше свойства вроде эгоистичности и агрессивности, не могут быть приняты в качестве исчерпывающих социальных характеристик того, что мы имеем в виду под словом человек. Иначе, мы не смогли бы объяснить происхождение всего того, что этим тенденциям поведения противоположно. Сам же факт морального поведения, свободного от религиозных и правовых ограничений – это прямое доказательство произвольного влияния этих самых ограничений на мораль как таковую. Подобные ограничения могут быть достаточными для насаждения морали, однако необходимыми они для ее функционирования не являются. Если принять на веру то, что все «хорошее» в человеке обязано своим

происхождением культуры или конкретно религии, нам ничего не мешает то же самое предполагать и обо всем «плохом», что в поведении человека сегодня можно наблюдать. В общем, нас такой подход не устраивает. Мораль мы будем трактовать как объективную потребность и необходимый критерий эволюционного отбора. Оснований так считать – и это мы показываем далее – у нас в избытке.

В XIX веке возможность сотворить из биологической науки орудие морального прогресса была упущена в том числе по той причине, что открытия Дарвина люди вроде Томаса Гексли использовали для умаления авторитета церкви перед авторитетом государства вместо того, чтобы при помощи теории эволюции объяснить вторичность обоих этих культурных образований, а может быть и вовсе доказать их вред для человеческого процветания. Европе этатизм аукнулся. Иррациональная вера в Бога-спасителя была побеждена такой же иррациональной верой в почти гераклитовский, гоббсовский, ницшеанский антагонизм всего живого, при том, что, продолжая преследовать свои политические цели, с фашистами, например, церковь то и дело сотрудничала [25.C.300]. И так био-милитаризм кристаллизировался уже идеологически. Это в культуре, в которой со времен греческой античности канон правильного написания истории в первую очередь озабочен войной за территорию. Ничего удивительного – «у Геродота экзистенты включают в себя династии, правителей, военачальников, воинов, народы и географические места, а оккупанты – такие действия, как *разорять, поработать, присоединять, совершать поход, царствовать, пользоваться военным приемом, обращаться к оракулу* и т.д. <...> все единицы геродотовской истории, в общем и целом, относятся к одному лексикону – лексикону войны» [2.C.433]. Любая произведенная в этой агональной культуре теория, должна снискать поддержки и

«понимания» у людей, друг друга держащих за бешеных собак в библейско-кантианских намордниках. Разумеется, пишет Эрих Фромм, «теория Дарвина сама по себе вовсе не выражает чувства садистско-мазохистской личности. Наоборот, многие ее последователи связывали с ней свои надежды на дальнейшую эволюцию человечества к высшим ступеням культуры. Но для Гитлера эта теория стала выражением и одновременно оправданием его садизма. Он наивно проговаривается, какое психологическое значение имела для него теория Дарвина» [22.С.233]. Дело в том, что дарвинизм и его метафору борьбы можно понять весьма буквально, отчего и философия, и история, и наука, и идеологии начинают выглядеть определенным образом. Говорить, что вся природа сверху до низу хищничество, насилие и борьба – это все равно, что всю человеческую жизнь сводить «на одни войны и избиения» [16.С.102]. Европейцы, превратно и метафорично толкуя Дарвина, получили в XIX веке «научное» обоснование абсолютного права сильного, моральное оправдание колониализма, расовой теории и евгеники.

§ 3.2 Миф об общественном договоре

В XIII главе «Левиафана» Томас Гоббс отчетливо фиксирует свои взгляды на человеческую природу и «естественное состояние» человеческой жизни. Человек, говорит он, никогда по-настоящему не признает, что найдется множество других людей, столь же умных как он сам. Здесь Гоббс цинично, подмечает, что из такого положения дел следует всеобщее равенство интеллектуальных способностей, ведь каждый, тем самым, остается довольным своей долей. Из этого равенства следует равенство надежды на достижение одних и тех же целей, то есть на заполучение одних и тех же вещей, которыми, однако, вдвоем обладать невозможно – так люди становятся врагами. Причинами войн между людьми Гоббс считает соперничество (жажда

наживы), недоверие (жажда безопасности) и жажду славы (честь). Отсюда видно, считает он, что, «пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» [8.C.87]. Если бы взгляды Гоббса на человеческую природу по сей день не использовались для оправдания политических позиций – как если бы философу в XVII веке было достаточно известно об образе жизни людей, населявших землю за десятки тысячелетий до возникновения первых государств, – то мы не считали бы себя теперь поставленными в необходимость разьяснять не столько противоречивость социальных и метафизических следствий этих взглядов, сколько их банальную ошибочность.

Мы уже сказали, что в западноевропейской традиции политический вопрос о неравенстве выстраивался параллельно тому, как осмыслялась собственность. Именно на основании страха перед потерей собственности – нам предлагают разуть – возникает у человека желание какие-либо нормы общественной жизни устанавливать. Дэвид Юм, например, также считал, что люди выходят из состояния дикости и одиночества объединяясь в сообщества, и преодолевают природный эгоизм именно посредством установления стабильности собственности [29.C.646]. Собственность начинается, надо полагать, тогда же, когда рождается цивилизация. По сей день распространено мнение, что аграрная революция явилась для человечества точкой невозврата в невинное природное состояние: люди занялись обработкой земли, осели, появилась частная собственность, а с ней неравенство, и наше грехопадение полноценно состоялось. Гребер и Уэнгроу приводят множество доказательств того, что это мнение ложно.

Строго говоря, никакой революции не было вовсе, и, даже те сообщества, что стали сильно полагаться на

агрокультуру, как следствие стали еще более эгалитарными, чем прежде [44.C.259]. Исследователи привыкли также полагать, что наши предки, по каким-то причинам, ни за что на свете не отличили бы тяжкий труд, связанный с обработкой земли, от более выгодных и гибких альтернатив, которые можно было бы осознанно предпочесть фермерству. Культуры, имеющие ясное представление об одомашнивании растений, осознанно выбирали порой не делать из этого основу для своих экономик. Но все это конечно же игнорируется теми, кто во что бы то ни стало намерен интерпретировать историю телеологически – так, чтобы сегодняшнее положение дел предстало единственно возможным и неизбежным. Как если бы люди, жившие в прошлом, никак не могли подобно нам осознанно влиять на ход истории. Агрокультура не являлась необходимым критерием для возникновения городов, точно также не была для этого необходима какого бы то ни было рода монархия [44.C.157]. Это особенно важно зафиксировать, так как к европейским поселенцам территории коренных австралийцев, новозеландцев, африканцев и американцев переходили, например, как раз на том легальном основании, что эти культуры не были аграрными, а значит находились в *естественном состоянии*. Так называемый «аграрный аргумент» служил оправданием процессу, сопровождаемому зачастую изнасилованиями, пытками, массовыми убийствами и уничтожением целых цивилизаций.

До каких-то пор антропологические данные поддерживали точку зрения, что мы, люди, от природы способны мирно жить лишь в маленьких сообществах, и, что, при объединении в большие, мы моментально начинаем нуждаться в инстанциях, ассоциирующиеся у нас сегодня с государственным контролем. Это, однако, изменилось – «Фактически, многое из того, что нам стало известно за последние 40 или 50 лет привело

конвенциональную мудрость в полный беспорядок. В некоторых регионах, как нам теперь известно, города самоуправлялись столетиями без каких-либо храмов или дворцов, что появляются лишь позже; в других храмы и дворцы не появились вовсе» [44.C.285] (ptr). Людям не составляет труда посредством способности воображения компенсировать любые свои социально-психологические ограничения, и причислять себя к большому сообществу жителей того города, в котором они живут, со всеми вытекающими из этого обязательствами – мы без сомнения делаем то же самое сегодня. Сложность общественной организации (часто употребляемая синонимично иерархичности) не возрастает пропорционально плотности населения. Нет ничего необходимого в том, чтобы большие группы людей вдруг отрекались коллективно от своей свободы к неподчинению сугубо вследствие того, что живут они в одном месте. Описываемые порой в истории некоторых городов анархические периоды *упадка* и *хаоса*, оказываются, в результате археологических открытий, периодами, что длились столетиями и сопровождались увеличением площади этих самых городов, а значит и процветанием [44.C.332].

Война, так часто приводимая как довод в спорах об обязательности государств, сама является продуктом государственности и делом рук сторонников какой-нибудь идентичности. Нет оснований полагать, что войны существовали вечно. Война, технически, есть четко обозначенное состязание двух четко обозначенных сторон, при чем в войне *засчитывается* убийство любого представителя вражеской группы, а не кого-нибудь конкретного, за какую-нибудь конкретную провинность. Для того, чтобы человека принудить систематически чем-то подобным заниматься, требуются очень сложные многоступенчатые ритуалы, психологические техники и прочие приемы [44.C.507]. Ни в коем случае

естественным такое поведение не назовешь. Такое поведение, по мысли Гребера и Уэнгроу, есть результат работы трех принципов, лежащих в основании всякой власти – насилия, контроля информации, индивидуальной харизмы. Их проявление встречается в разных культурах, в разные периоды, в разных степенях, сочетаниях и формах, от чего непозволительно также считать, что нынешние государства, ярко выпячивающие все три, суть воплощения какой-нибудь эволюционной необходимости.

Люди вполне способны обходиться без государства на основании того, что в политической жизни участвовать они могут осознанно и самостоятельно. Но аргументы наши могли бы быть и проще. Вообще понятие «общественного договора» в своей неуместной точности и дискретности подобно понятию «возникновение человека». Если считать, что он в какой-то момент «возник», откуда тогда в его геноме 4% от генома неандертальца и прочие артефакты, указывающие на его дальнейшие сношение с другими человекоподобными обезьянами [6.С.86]? В природе ничто не может соответствовать тем строгим разграничениям видов или строим разграничениям форм общественной организации, которые мы хотели бы в ней видеть. Быть может всякое другое общественное животное, имей оно к тому философскую способность, с энтузиазмом поведало бы нам о существовании пчелиного договора, договора анчоусов, организации объединенных муравейников или союза карликовых шимпанзе. Нам возразят: «но ведь общественный договор – это всего лишь метафора, указывающая, тем не менее, на действительные принципы организации любого сообщества». Мы отвечаем: говорите за себя! Если для вас подобные умозрительные принципы есть непреложные догмы, помогающие вам оправдывать свои поступки, цепляйтесь

за них сколь угодно упрямо. Общественный же договор либо имел место, либо не имел.

Допустим даже, что никаких биологических причин к содружеству у нас бы и не было, что, как мы видим, было бы абсурдно предполагать – сам вопрос здесь поставлен неверно, ведь никакого «договора» совместная жизнь для нашего вида не предполагает. Однако, допустим, что человек асоциален, что он не является существом общественным, что он вынужден вести одинокое, тяжелое и безрадостное существование. Следует ли из этого, что единственным основанием для объединения в сообщества для нас остался бы страх друг перед другом, как полагает Гоббс? Мы исходим из предположения, что человеческие отношения строятся на взаимном удовлетворении биологических потребностей, а отношения власти являются лишь изощренной формой эксплуатации некоторых из них в той мере, в какой эти потребности проявляют себя в нашей психологической жизни. Не имея, по понятным причинам, сегодняшнего массива знаний о природе человека, ошибку Гоббса могли исправить – пускай и не до конца – уже и деятели просвещения – «различия между людьми и неравенство их физических и интеллектуальных способностей делают человека необходимым другому человеку, делают его общественным существом и неопровержимым образом доказывают ему необходимость нравственности», говорит в XVIII веке Поль-Анри Гольбах [9.С.156].

Человеческие существа нуждаются друг в друге (от самого банального смысла этого выражения до глубоко личного), и любая высокоорганизованная культура лишь в меру возможного способствует прагматически и аксиологически регламентированному удовлетворению большинства потребностей большинства индивидов. С этой задачей разные коллективы справляются с переменным успехом, в меру развитости и утонченности культуры, отчего одним взглядам, традициям и

обществам всегда отдается предпочтение перед другими – люди голосуют ногами [23.С.27]. Как пишет канадский ученый Джозеф Хенрик, «поскольку социальные нормы могут повышать в группе внутреннюю гармонию, кооперацию и экономическую продуктивность, многие индивиды будут склонны переходить из групп-неудачниц в более преуспевающие группы. При этом мигрировать в группу-неудачницу мало кто захочет – разве что его вынудят. Со временем более преуспевающие группы будут расти благодаря иммиграции, а остальные группы – уменьшаться из-за эмиграции. Такая динамика прослеживается и при переходах из группы в группу в малых племенных популяциях, и в статистике миграции между странами в современном мире» [24.С.258]. Совершенно не необходимо, также, чтобы страх преодолевался еще большим страхом – в психологической жизни страх устраняется вовсе противоположными методами. Левиафан в принципе не решает проблему страха, а лишь добавляет поводов к страху, да еще и к ненависти. Если бы даже в человеческих сообществах дела обстояли именно так, как говорит Гоббс, то зачем для умаления страха друг перед другом придумывать себе государя, когда в природе и так достаточно смертоносного и ужасного?

§ 3.3 Петр Кропоткин о роли взаимопомощи в эволюции

Русский анархист Петр Кропоткин считал однажды необходимым развеять миф о всеобщем природном антагонизме. В работе «Взаимная помощь как фактор эволюции» он рассматривает человека в первую очередь как общественное животное. Постепенно переходя от описания механизмов взаимовыручки у животных к описанию современного ему европейского общества, Кропоткин демонстрирует изначальную противоречивость метафоры борьбы в эволюции видов. В животной жизни взаимная помощь – такой же закон как

взаимная борьба. Как фактор эволюции взаимопомощь имеет, на его взгляд, гораздо большее значение, ведь она «способствует развитию таких привычек и свойств, которые обеспечивают поддержание и дальнейшее развитие вида при наибольшем благосостоянии и наслаждении жизнью для каждой отдельной особи и в то же время при наименьшей бесполезной растрате ею энергии, сил» [16.С.65].

Размышления, наблюдения и аргументы Кропоткина сегодня нужно сопровождать замечанием, что всякая взаимопомощь, какой бы она ни оказывалась полезной для выживания и процветания вида, так же, как и все остальное поведение, подчинена стремлению генов создавать свои копии. Это уточнение нисколько не умаляет вклад, который Петр Алексеевич внес в понимание феномена морального поведения. То, что мешает нам сегодня принимать труды Кропоткина за чистую монету – это, к примеру, концепция эгоистичного гена Ричарда Докинза и то и дело сопутствующая ей предпосылка о всеобщем антагонизме. Утверждение «вся жизнь во всех ее проявлениях есть борьба» не является необходимым следствием из истинности утверждения «вся жизнь служит стремлению генов к самовоспроизведению». Увы, эгоизм – это все же понятие далеко не молекулярного уровня. Эгоизм, понимаемый как фундаментальный принцип любых органических преобразований вовсе лишает смысла не только понятие альтруизма, но и само понятие эгоизма. Нидерландский приматолог и этолог Франс де Вааль пишет: «некоторые спешат объявить заботу о родных и близких «эгоистичной», по крайней мере на эмоциональном уровне. Это утверждение, основанное на верной посылке, из которой выводится ложное следствие, стирает вообще всякие различия между эгоизмом и альтруизмом. Получается, как бы я ни поступил – съел ли всю еду один или поделился с голодным незнакомцем, – это называется

одним словом – «эгоизм» <...> Как может одно понятие охватывать такие разные мотивации?» [6.С.82]. Зачем вообще отрицать удовольствие, приносимое моральным поведением, и вменять альтруизму жертвенность в качестве обязательного критерия? Ответ прост – делается это за тем, чтобы за счет понятия альтруизма возвеличить во всех возможных взаимоотношениях значение эгоизма.

Природа, говорит Кропоткин, «само разнообразие, и она представляет всевозможные оттенки характеров, до самых возвышенных; потому-то природу нельзя и изобразить одним каким-нибудь широковещательным утверждением. Еще менее можно судить о ней с точки зрения моралиста, так как взгляды моралиста сами являются результатом – большею частью бессознательным – наблюдений над природой» [16.С.96]. Кропоткин не более чем напоминает о простом обстоятельстве – люди живут и всегда жили группами, нельзя игнорировать то, как это обстоятельство соответствующим образом влияет на биологическую природу их взаимоотношений.

К слову, призыв Докинза восстать против наших создателей-репликаторов – это такая же не имеющая пока достаточного научного объяснения моральная позиция, как и церковная, которую Докинз критикует. Из сущего, то есть из способности Ричарда Докинза восстать против своей природы (или того, как он ее себе представляет) нельзя вывести должное, то есть нельзя доказать необходимость такой позиции. По крайней мере, следует попытаться удовлетворительно объяснить эволюционное происхождение этой позиции, указать на факторы выживания, делающие моральное или прото-моральное поведение в сообществах живых существ выгодным для их генов. Это не будет доказательством необходимости морали, зато, по крайней мере, будет указанием на причины ее появления, закрепления и распространения. Для того, чтобы своим моральным поведением не быть

обязанными наконец никакому божеству или подавно страху перед физическим наказанием нам этого знания будет достаточно.

Кропоткин, надо сказать, порой заходил так далеко, что мог избрать слова «Избегайте состязания!» в качестве главного слогана для эволюционного прогресса, что и сегодня у многих вызвало бы радикальное отторжение – «в великой борьбе за существование – за наиболее возможную полноту и усиленность жизни при наименьшей ненужной растрате энергии – естественный подбор постоянно выискивает пути именно с целью избежать, насколько возможно, состязания» [16.С.142]. Такие заявления ему позволяют делать его собственные и чужие наблюдения за образом жизни муравьев, избегающих внутреннего состязания, птиц, перекочевывающих с той же целью, оленей и буйволов, поступающих точно так же, грызунов, впадающих в спячку в период возможного состязания, бобров, разделяющих свои колонии надвое в случае перенаселения, и синиц, при надобности вовсе меняющих свои пищевые предпочтения. Примеров сплоченного поведения из животного мира у Кропоткина достаточно – крабы, вместе усердно помогающие своему упавшему на спину сородичу подняться [16.С.71]; по первому требованию кормящие друг друга муравьи [16.С.72]; огромное количество птиц и других животных, охотящихся стаями; привязанность между попугаями, доходящая до смерти от тоски по умершему [16.С.91]; колонии обезьян, в которые могут входить даже представители разных видов, и которые позволяют эффективно отражать нападения почти всех видов плотоядных животных и хищных птиц, стоит лишь одной особи призвать остальных на помощь [16.С.115]. Свидетельства такого рода мы находим и сегодня, к тому же, во-первых, в еще большем количестве, и, во-вторых, с возможностью убедиться наглядно посредством

просмотра видеозаписей. Таких, например, где стадо буйволов спасает теленка от львов – «Или сюжет «Героический пес», где пес, рискуя собственной жизнью, оттаскивает другую полумертвую собаку с оживленной автостреды в Сантьяго (Чили). Или истории еще об одной собаке, которая отказалась покинуть раненого собрата после недавнего цунами в Японии; об африканских слонах, спасающих слоненка из грязевой ямы; о китах-белухах в китайском зоопарке, вытащивших женщину-дайвера, которая перестала дышать на дне аквариума с ледяной водой. Одна белуха осторожно взяла ее в рот, как собака берет щенка, после чего оба кита начали подталкивать человека к поверхности» [6.С.181]. Сегодня имеются данные, доказывающие наличие альтруизма у крыс – основанием является, например, эксперимент, в котором крыса, когда ей приходится выбирать между тем, чтобы освободить своего сородича из запертого контейнера или сразу устремиться к еде, всегда направляется к контейнеру с едой только в том случае если второй контейнер пуст – ценность освобождения товарища из ловушки, на основании эмпатии оказывается равносильной ценности доступа к еде, что опровергает бихевиористскую модель Скиннера [6.С.208]. Зафиксировано множество таких отношений между шимпанзе, которые иначе чем дружба никак не назовешь – при этом на уровне ДНК особям не обязательно даже состоять в родственной связи для того, чтобы значительную часть своих жизней вместе кочевать, вместе охотиться, делиться едой, поддерживать друг друга в схватках с другими особями, и впадать в самоизоляцию и траур по причине смерти приятеля. Этим же словом «дружба» описываются отношения между слонами, дельфинами и другими животными [6.С.233].

У людей взаимопомощь также пронизывает все их существование. Человеческое племя – единый организм, всеобщими усилиями своих составных членов

противостоящий вызовам окружающей среды. В примерах Кропоткина показаны примитивные, естественные формы того, что сегодня радикально обособляется от нашей телесной жизни и именуется моралью. У всех дикарей от готтентотов до эскимосов принято всегда делиться едой с соплеменниками – «готтентот не может есть один, и как бы он ни был голоден, он вызывает прохожих и делится с ними своей пищей» [16.С.161]. Эскимосы, тлинкиты, колоши и алеуты живут уже семьями, но семейные узы у них еще слабы, и периодически происходит обмен жен и мужей. Семьи объединены в роды. В культуре эскимосов наблюдается веками передающееся уважение к общественному мнению. Те племена эскимосов и алеутов, которые жили по близости от европейцев и частично перенимали у них частную собственность, пользовались всяческими ухищрениями, чтобы сохранить между собою равенство – любой излишек они раздавали сородичам на специальных праздниках, так, чтобы каждый гость уходил богаче, чем оставались хозяева. [16.С.169]. За 60 лет в обществе алеутов с населением в 60 тыс. было совершено всего 1 убийство. Ругательные слова у них практически отсутствуют – «самым сильным выражением в их устах являются фразы вроде: «Твоя мать не умеет шить» или «Твой отец – кривой» [16.С.172]. Папуасы, не считая того, что иногда съедают военнопленных, самых старых и слабых из них убивают, а остальных продают в рабство, в целом, замечает Кропоткин, «общительны и весьма веселого нрава» [16.С.164] – живут они мирно, вместе работают, вместе воспитывают детей и дружат племенами.

Миф XVIII века о благом дикаре, современники Кропоткина опрокинули и довели научный консенсус до противоположной крайности. Первобытный человек, говорит Кропоткин, «не может считаться ни идеалом добродетели, ни идеалом «дикости». Но у него есть одно

качество, выработанное в нем и укрепленное самыми условиями его тяжелой борьбы за существование: он отождествляет свое собственное существование с жизнью своего рода; и без этого качества человечество никогда не достигло бы того уровня, на котором оно находится теперь» [16.C.185]. Эволюция предков человека, даровавшая ему его теперешнюю «разумность», протекала параллельно развитию человеческих культур, хоть сколько-нибудь сложная и разветвленная организация которых была бы невозможна, не живи их носители сплоченным сообществом. Никакого прыжка веры не требуется чтобы признать непрерывную связь между образом жизни человека и образом жизни его животных млекопитающих предков – как минимум для осознания этой связи не требуется ничего сверх того, что необходимо для понимания теории эволюции в целом. Существует замечательный методологический принцип, позволяющий избегать ошибок в интерпретации эволюционного происхождения того или иного поведения – «если два близкородственных вида в сходных обстоятельствах поступают одинаково, то и мыслительные процессы, стоящие за их поведением, скорее всего, тоже схожи. Иначе пришлось бы постулировать, что за короткое время после разделения оба вида развили у себя разные мыслительные механизмы, порождающие одно и то же поведение. С эволюционной точки зрения это слишком сложное предположение. Разве что удастся доказать, что обезьяна, утешающая сородича, руководствуется иными мотивами – не теми, что движут человеком в тех же обстоятельствах» [6.C.212]. Этим самым принципом в своих исследованиях эмпатии успешно пользовался Франс де Вааль, о котором речь у нас пойдет далее, но сперва небольшая справка...

Антрополог Станислав Дробышевский приводит некоторые менее очевидные обоснования и следствия

просоциальности. У ранних австралопитеков (4.2 – 1.8 млн лет назад) уменьшается половой диморфизм, то есть видимая разница между самцами и самками. Уменьшаются также и размеры клыков, что означает снижение потребности во внутривидовом взаимоаппугивании. Пока предки павианов приспособлялись к среде посредством иерархичности своих сообществ, наши предки со времен проконсулов и австралопитеков, наоборот, стали «добрей» и коллективизироваться, что позволило сплоченно давать отпор хищникам вроде саблезубого тигра [74]. Критерием отбора стало просоциальное поведение, то есть сотрудничество. 2.6 млн лет назад австралопитеки проиграли более агрессивным и иерархичным павианам в борьбе за ресурсы и территории, из-за чего, однако, наши предки перешли к потреблению мяса, что, в свою очередь, повлекло за собой «изобретение» орудий труда, а далее и речи, благодаря которой, культура использования и производства этих орудий могла сохраняться и усложняться. Так могла бы начинаться научная «История мысли».

§ 3.4 Франс де Вааль о моральном поведении приматов

Приматолог Франс де Вааль занял, можно сказать, нишу, которую когда-то создал Пётр Кропоткин. В работе «Истоки морали» (The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates) он рассматривает болезненный исторический путь, который прошла биология, прежде чем было наконец доказано моральное поведение животных и наличие у них эмоций, рассматривает факторы, повлиявшие на столь яростное неприятие этих фактов, рассматривает отношения, которые сложились между биологической наукой и религией, приводит многочисленные примеры просоциального поведения приматов и объясняет, почему ошибочно полагать, будто свои моральные принципы мы

черпаем из религии, из закона или из разума. Особенно большой акцент он делает на исследовании поведения двух видов обезьян, одинаково родственных человеку, но, при этом, очень разных – это строго иерархичные и вместе с тем сопереживающие и сплоченные шимпанзе и столь же эмпатичные, однако более эгалитарные, до предела раскрепощенные бонобо, прибегающие к сексу для решения вообще любых конфликтов.

Начнем с того, как моральное поведение человека представлено в так называемой теории лакировки. Сторонники этого взгляда считают, что человеческая мораль – это лишь тонкий слой лоска, покрывающий нашу истинную эгоистичную природу. Всякое естественное проявление доброты, что у животных, что у людей, либо отрицается вовсе, либо понимается как эволюционная ошибка генов. В последние десятилетия эта теория наконец пала под давлением эмпирических данных, свидетельствующих об альтруистическом значении эмпатии. Не считать проявление доброты потребностью для млекопитающих, значит отрицать само эволюционное предназначение эмпатии. Де Вааль говорит также, что теория «осечки генов», якобы заставляющей людей быть лучше, чем это было бы для них полезно, вообще не относится к генетике – «В генетике нет концепции дающих осечку генов, потому что гены – это всего лишь кусочки ДНК, которые сами по себе ничего не знают и не имеют никаких намерений. Они производят то действие, которое мы наблюдаем, без всякой определенной цели, а потому неспособны совершить ошибку» [6.С.69]. Движение пальцев на клавиатуре рояля, замечает де Вааль, мы ошибкой, например, не называем, а всякую помощь сородичу должны почему-то обязательно рассматривать как ошибку. К альтруизму подобная предвзятость формировалась очень долго, и грешат ей многие. Само понятие альтруизма нередко коверкается, как мы

замечали выше. Де Вааль называет идею об обязательности жертвы в альтруистическом поведении «гипотезой травмирующего альтруизма» и считает ее глубоко ошибочной. Материнская забота, например, никакой жертвы не предполагает. Как уже было замечено ранее, если эгоизмом мы будем называть даже альтруистическое поведение на том лишь основании, что оно приносит нам радость, то эгоизмом можно назвать вообще все, что угодно. Не скрыта ли за подобным пониманием альтруизма какая-нибудь внешняя по отношению к биологии предпосылка? О, да!

Первыми, кто стал критиковать результаты проведенного командой Де Вааля эксперимента на просоциальное поведение у шимпанзе были экономисты. Эксперимент заключался в подсчете случаев, когда особь выбирала просоциальные зеленые фишки, за которые награду получала и она сама, и ее сородич, вместо красных «эгоистичных» фишек, за которые награду получала одна она. По результатам шимпанзе Пеони стала выбирать зеленые фишки два раза из трех. В некоторых парах шимпанзе насчитывалось девять просоциальных фишек из десяти, однако в среднем у большинства наблюдалось две из трех. Один экономист, пишет Де Вааль, «к примеру, возразил нам, что, поскольку самим шимпанзе помощь сородичу ничего не стоила, происходящее нельзя считать подлинным альтруизмом. Другой указал на то, что шимпанзе *не каждый раз* проявляли великодушие. Поскольку один раз из трех они действовали вопреки интересам партнера, то считать их добрыми никак нельзя; сам он называл обезьян «скупыми»» [6.С.180]. Это именно та самая теория жертвенного альтруизма, то есть единственная форма альтруизма, которую *homo oeconomicus* может себе помыслить. Если живое существо способно помогать другим живым существам не из какого-нибудь великодушного идеализма, а просто так, не испытывая от

этого никакого дискомфорта, а может даже делать это ради своего удовольствия, то это ведь скандал! Это ведь значит, что самое основание экономической теории – выдумка; что экономика возводит меж людьми универсальный искусственный барьер, не имеющий никакого естественного основания! Это, конечно же, не может быть правдой... Напомним, говорит Де Вааль, что целое десятилетие до этого, считалось, «что человек не похож на других представителей животного мира именно потому, что шимпанзе, как утверждалось, не помогают друг другу даже тогда, когда им самим это ничего не стоит» [6.С.180].

§ 3.5 Природа эмпатии

Многие считают, что человеку, чтобы вести себя морально, нужно силой мысли и само-убеждения преодолевать естественное стремление его организма действовать лишь в своих интересах. Сюда же относят тогда и эмпатию, как нечто, чему надобно учиться самому и учить ей других. Для человека, однако, помогать другим – это естественная норма поведения. Приходится подвергать свой мозг существенной когнитивной нагрузке, чтобы найти причину этого не делать. Еще в начале 1990-х считалось, что эмпатия контролируется корой мозга. Сегодня же мы знаем, что это не так – «человек не может решить, быть ему эмпатичным или не быть; он эмпатичен по определению [6.С.195]. Эмпатия – это ощущение тела и действий другого как своих собственных, основанное на работе зеркальных нейронов, не делающих этого различия. В сущности, работу зеркальных нейронов можно наблюдать всякий раз, когда кто-либо заражает нас своим выражением лица, смехом, грустью, зеванием, тревогой или комфортом, когда мы, наблюдая за выполнением сложных действий, сами напрягаем те же мышцы, что этому действию способствует. Вообще говоря, если бы не эти нейроны, мы бы не стали, быть может, так зависимы от культуры, не

запустили бы тот самый процесс сложной ко-эволюции тела и культуры, что привел к возникновению у нас такого развитого неокортекса. Как у шимпанзе, так и у людей мы научились измерять эмпатию посредством измерения склонности заражаться зеванием – эффект тем сильнее, чем ближе мы знакомы с зевающим [6.С.202]. Чтобы чувствовать чужую боль и испытывать, в связи с этим, сильнейший дискомфорт нам не надо даже быть одного вида, семейства или отряда с существом, которое ее испытывает. Эмпатия, однако, безнадежно пристрастна. Имеются данные о том, что у футбольных фанатов не просто отсутствует эмпатия к болельщикам клуб-соперника – у них активируются центры удовольствия, когда они видят, как их соперников бьют током [6.С.207].

Согласно Роберту Сапольски, у людей чувство эмпатии усложняется с возрастом, проходя путь от прямого ощущения боли другого человека (посредством активации центрального серого вещества), когда она ощущается настолько остро, что естественной реакцией становится избегание [20.С.155], к более умеренному чувству, когда у взрослого возникает способность к отстраненному пониманию эмоциональной позиции другого, что позволяет действительно предпринимать какие-то про-социальные действия [20.С.469]. Сам порыв к эмпатии в обязательном порядке проходит когнитивный фильтр, когда мы в первую очередь идентифицируем страдающего как члена своей группы, а затем уже позволяем себе испытывать к нему сострадание – в противном же случае эмпатия затрудняется когнитивной нагрузкой, так как поставить себя на место *чужого* куда как сложнее, чем на место *своего* [20.С.475]. Когда речь идет об эмпатии, пишет Сапольски, «совершенно не нужно разделять «разум» и «чувства», это надуманное разделение. И то, и другое необходимо, «разум» и «чувства» уравнивают друг друга, образуя непрерывный континуум, и на «разумном» конце

совершается тяжелая работа, когда различия между страдальцем и наблюдателем изначально затушевывают сходство» [20.С.476]. Эмпатия, тем самым, с точки зрения реального альтруистического действия, предстает в качестве когнитивно-регулируемой физиологической реакции, где роль «разума» как раз и заключается, во-первых, в хладнокровном отстранении от заразного элемента чужого страдания и, во-вторых уже, в интеллектуальном преодолении естественного разделения на «Мы» и «Они».

§ 3.6 Иерархичность – источник правил

Еще один из источников морального поведения – это иерархия. Человек – иерархический примат, и проявляется это с самого детства. Де Вааль подчеркивает, насколько проще поведение человеческих мужчин сравнивать с поведением иерархичных самцов шимпанзе, чем с поведением какого-либо другого вида. Однако, не являются ли естественная мораль и иерархия доминирования взаимоисключающими вещами? Нет, не являются. По двум причинам – во-первых, за исключением сохранения механизмов действительного насилия в периоды установления иерархий, сама по себе иерархия доминирования не противоречит ни возникновению, ни развитию, ни сохранению у млекопитающих всех тех механизмов взаимопомощи и сотрудничества, о которых мы говорили ранее. Во-вторых, – и это самый печальный из выводов, которые можно сделать, исследуя происхождение морали – склонность людей *подчиняться* строгому регламенту социальных взаимоотношений, основанных на страхе насилия – это один из источников происхождения норм морального поведения. За именно *дисциплинированным* поведением стоит строгая социальная иерархия, определяющая кто с кем имеет право спариваться, кто первый получает доступ к пище и т.д. Мы не единственные приматы, строго подчиняющиеся

правилам. Де Вааль приводит пример того, как шимпанзе собираются в определенной части вольера (у «станка» для раскалывания) после того, как зрители раздали им орехов, и *по очереди* занимаются тем, что раскалывают эти орехи при помощи камня и металлического бруска – «Если бы кто-то из низкоранговых самок и их отпрысков попытался воспользоваться станком не в свой черед, ситуация могла бы обернуться плохо. <...> Дело в том, что они знают, чем может кончиться нарушение правил. Социальная иерархия – гигантская система запретов и тормозов; именно она, вне всякого сомнения, проложила путь к человеческой морали, которая представляет собой такую же систему» [6.С.218], говорит де Вааль. Но вот, что для нас примечательно – здесь не доказывается ничего сверх того, что правила лучше всего соблюдаются там, где за их нарушением незамедлительно следует наказание. Это никак не противоречит тому факту, что моральное поведение, свободное от внешнего принуждения является для человека естественным. Сами механизмы, благодаря которым возможны взаимопомощь, дружба, забота, привязанность, эмпатия, сострадание и любовь своим происхождением обязаны не насилию, а противоположным тенденциям поведения. Просоциальность происходит из потребности избегать насилие, помогать сородичам, увеличивая таким образом общие шансы на выживание. Кроме того, совершенно ошибочно полагать, что просоциальное поведение для приматов не преимущественное по отношению борьбе – «млекопитающие с развитым социальным инстинктом (а они тоже следуют нормам), наиболее чувствительные к морали, стремятся к гармоничным отношениям. Они всеми силами стараются избегать конфликтов, если это возможно. Взгляд на природу как на сражение гладиаторов просто ошибочен. В одном из полевых экспериментов два взрослых самца бабуина отказались даже прикасаться к ореху, упавшему между ними, хотя

оба они его видели» [6.С.322]. Помимо прочего, имеются примеры того, как вся социальная реальность приматов реконструируется в зависимости от наличия или отсутствия в сообществе особо агрессивных индивидов. Исследование Роберта Сапольски на эту тему демонстрирует социальную пластичность даже таких отпетых приверженцев иерархии как дикие бабуины. Как только, по тем или иным причинам, из группы пропадают все агрессивные индивиды, оставшиеся особи не просто начинают вести мирное эгалитарное существование – они еще и пришедших из других иерархичных групп самцов всецело приобщают к своей новоявленной «хиппи-культуре», удерживающейся, при этом, десятилетиями [63].

Существующую во многих головах прочную связь морали с внешним контролем, нам, тем не менее, исходя из осознания нашей иерархичности, понять гораздо легче. Очень часто можно услышать, что без законов, без государства, без религии или без культа разумности люди вели бы себя совершенно аморально, «насиловали бы и убивали», и – что, по всей видимости, многих волнует больше всего – «сношались бы посреди улицы». Вот это злодейство! Как пишет де Вааль, «мы приходим от длинной череды предков, которые существовали в условиях развитой иерархии и для которых соблюдение социальных запретов было второй натурой. Если сомневающимся нужны доказательства того, как много мы от них унаследовали, достаточно только вспомнить, как часто мы подкрепляем моральные правила авторитетом власти. Иногда это личная власть, вроде власти суперальфа-самца (когда мы утверждаем, что Бог на вершине горы вручил нам скрижали Завета). В других случаях мы поддаемся власти разума: утверждаем, что некие правила настолько логически убедительны, что было бы глупо им не следовать. Уважение человечества к моральному закону выдает склад ума, характерный для

существ, которые любят быть в хороших отношениях с вышестоящими» [6.С.224]. Сила закона или сила мифа, имеющего достаточно сторонников, придает порой словам отрицательно одаренных индивидов огромную значимость, которая бы напрочь отсутствовала, когда бы они не выступали от лица инстанций, обладающих более чем достаточным потенциалом для прямого насилия на массовом уровне. В человеке вообще очень много лакейства. Механизм стыда, к которому обычно вызывает категория совести, происходит из пресмыкания перед доминантной особью. Пристыженный человек опускает лицо, избегает взглядом встречаться с другими, опускает плечи, съеживается, опускает уголки рта и изгибает брови домиком – все это отголоски позы подчинения, в которой слабая особь визуальнo делает себя настолько безобидной, насколько это возможно – «стыд отражает сознание того, что человек (или примат) разгневал кого-то, кого теперь нужно ублажить» [6.С.224]. Если подчинение, слабость и выпячивание своей безобидности называется у религиозных апологетов и сторонников Гоббса моралью, тогда, действительно, мораль происходит от бога, мораль происходит от кесаря.

§ 3.7 Природа беспринципна

Отношение взаимопомощи к выживанию нужно все время уточнять, ведь это слово всегда нагружено излишним смыслом – взаимопомощь часто понимается как некое добровольное и *осознанное* самоотречение во имя всеобщего блага, то есть нечто такое, что в природе вообще не встречается. Для всего полезного в жизни животного обычно предусмотрена система поощрений. Конкретно наш мозг вознаграждает нас за всякий пример сотрудничества (реципрокного альтруизма), активируя соответствующие зоны – прилежащее ядро, хвостатое ядро, орбитофронтальную кору, и переднюю поясную кору [60]. Такой же нагруженностью обладает фраза «выживает сильнейший», которую вовсе следовало бы

заменять каждый раз на «выживает самый приспособленный», и добавлять еще, что и это не всегда справедливо, ведь от масштабных катаклизмов вроде засухи, никто, увы, не застрахован. Приспособленность же не знает ни четкой стратегии, ни силы, ни каких бы то ни было вообще различных универсальных критериев. Динозавров наши далекие предки пережили отнюдь не потому, что были их сильнее, страшнее или больше. Взаимопомощь – это лишь один интересующий нас аспект, который мы выделяем в групповой жизни животных, чтобы объяснить происхождение морали. Сама же «жизнь группой» естественно содержит в себе как взаимопомощь, так и взаимную конкуренцию, и не важно, какой из этих аспектов лучше всего виден невооруженному глазу. Жизнь в группе подразумевает конкуренцию и взаимопомощь, не имея их в качестве дискретных, схваченных в определении понятий, как и ничто другое в природе.

На какие бы ужасы нас не толкали порой вшитые в нас механизмы выживания, эволюция также оставила нам механизм заботы о потомстве, благодаря которому мы теперь вообще доживаем до зрелости, механизм сотрудничества, благодаря которому мы имеем коллективное преимущество, механизм эмпатии, столь полезный для социального обучения и т.д. В случае человека позитивные аспекты естественного поведения его предков посредством культуры еще больше усиливаются. Домашние животные, благодаря постоянной селекции милых и послушных, подобно цветам, паразитируют на нашей потребности в позитивных эмоциях. Эта наша потребность, и само влияние этих эмоций не позволяют нам пренебрегать теми, кто слабее нас. Видя в другом себя, посредством эмпатии невольно осуществляя перенос своих сенсорных способностей, а затем и эмоционально-когнитивных на другое тело, мы, обнимая его, обнимаем себя. В каждом

живом теле, что к нам не враждебно, мы видим возможность обоюдного удовлетворения потребности в любви и комфорте.

Лишь по достижению надлежащего комфорта, в нас просыпаются инстинкты игры, исследования и взаимодействия, благодаря которым не-стрессовое обучение чему-либо вообще возможно. Нельзя, тем самым, основывая поведение на чистом стремлении к удовлетворению витальной потребности, пренебрегать факторами, обеспечивающими нас не просто жизнью, но комфортной жизнью, приятной жизнью. Для того, чтобы жить подобно амебе, нам большинство наших биологических механизмов вовсе не требуются, но проблема в том, что жить мы теперь можем исключительно в согласии с описанными механизмами, то есть лишь в том в случае, когда эти механизмы (эмпатии, заботы, дружбы, взаимопомощи, сотрудничества) именно что приводятся в действие – сюда на правах биологической эволюционно значимой потребности относятся все внутренние и внешние позывы к просоциальному поведению. Свободное просоциальное поведение – это естественная норма человеческого поведения, а не продукт какой-то конкретной культуры, конкретной религии, конкретных законов или любых других форм внешнего склонения и принуждения к нормативному поведению.

Глава 4. Естественные причины человеческого поведения: анатомия и культура с точки зрения выживания.

§ 4.1 Приступая к изучению духа

Свобода, мировоззрение, разум, и ценность – эти вещи, на наш взгляд, люди толкуют неприемлемо – свободу как право, мировоззрение как метафизическую необходимость, разум как пастуха природы (а то и врага

ее), а ценность как что-то, принципиально отличающееся от стремления к удовольствию. В результате мы живем среди малодушных догматиков, которые собственной тенью бояться и оттого другим всячески мешают отправлять свои естественные функции. Покуда их традиции покрывают фиговым листиком разрыв между объектом их действительной потребности и неспособностью эту потребность открыто артикулировать и удовлетворять, мы и далее будем наблюдать патологическое воспроизведение архетипов, связывающих нам рты посредством стигматизации здорового поведения и актуализации бессмысленных табу тысячелетней давности. По всей видимости, разумный человек должен полагать, что вождизм, патриархальная семья, слатшейминг, сексизм, вера в духов и ксенофобия – это вечные ценности, сообщенные нам от бога, и ничего общего не имеющие с эволюцией, политикой, рабством, завоеваниями, завистью, бедностью и богатством, и уж точно не приводящие к тирании, лжи, замалчиваниям, коррупции, репрессиям, пыткам, сексуальному насилию, убийствам и геноцидам.

Более того, многие считают, что пропади государство со всеми его инструментами регулирования общественной жизни, и люди тут же перегрызут друг другу глотки. В предыдущей главе мы, как нам кажется, предоставили уничтожающую критику данного заблуждения. Принципы морального поведения люди черпают не из культуры – культура лишь артикулирует и так движущие нами просоциальные начала. Люди моральны по умолчанию. Нам возразят, однако, что человек, который свободно ведет себя морально, способен также свободно нарушить все мыслимые нормы поведения, совершить любое злодеяние, переступить любую черту, и, единственный способ его от этого удержать и отучить, помимо ответного насилия – это апелляция к ценности, которую ему должны сперва

привить родные или вообще общество в лице соответствующих институтов. Это действительно имеет смысл, но вот в чем проблема – не понимая или даже не желая понимать элементарные аспекты устройства человеческого тела, философы, теологи и различные ораторы используют туманные выражения и сомнительные доказательства, чтобы придать тем ценностям, которые они отстаивают статус универсальных моральных законов, имеющих божественное происхождение. Какой-нибудь конкретный набор ценностей они преподносят как необходимый для всех и единственно *правильный*. Нас такое положение дел, мягко говоря, не устраивает, отчего мы считаем теперь своей обязанностью указать на *альтернативный* источник происхождения так называемых ценностей.

До сих пор мы исследовали внешнюю сторону свободного морального поведения. В самом деле, в чуть меньшей степени для свободы, и в чуть большей для морали мы всюду попытались найти средства сугубо эмпирического подтверждения и измерения (такие вот мы неисправимые натуралисты), однако полностью исключили из рассмотрения сферу ценностной ориентации – то есть все то, что считается обычно единственным основанием, на котором люди ведут себя морально, когда ничто и никто их к тому не принуждает (будто бы всякое животное, не зависящее в столь высокой степени от выработанной его сородичами культуры, ничем другим не занимается, кроме как вечным разбоем и насилием). Теперь нам как раз и следует разобраться, что же происходит с человеком *внутри*, что им движет? Для того, чтобы это понять, мы сперва перечислим все, чего мы для этого делать не будем, и никому делать не советуем. Далее мы дадим описание человека, которое отразит все существенные характеристики, имеющие отношение к его поведению, дабы показать, что никакого «внутри» не существует. Потом мы попытаемся оценить

роль культуры в поведении человека. И, наконец, рассмотрим отношение ценностей к поведению человека, укажем на источники их происхождения, определив, таким образом, что является референтом слова «ценность».

Существует тенденция связывать бессознательное с телом, объяснять его метафорой жаждущего ненасытного тела. Люди охотно в такое верят. Бессознательное, однако – это, в лучшем для этого понятия случае, лишь сцепления идей, эмоций и впечатлений, вытолкнутых из того, что мы называем сознанием. Сознание нас в инструментальном отношении интересует сугубо как имманентное сознание. Нам до конца не ясно, насколько деятельно то, что мы называем сознанием – конструирует ли оно весь наш имманентный опыт или встревает в него периодически, исторично ли оно до той степени, что единожды организовавшись в детстве, втискивает все будущие данные в фиксированную категориальную сеть, или же оно пластично настолько, что по первому серьезному внешнему требованию переиначит всю личность? Средствами науки это и не должно быть возможно проверить. Во всяком случае, отслеживая мышление и поведение до физического источника их происхождения, приходится признавать, что сознанием мы именуем каждый раз произвольно выделяемый набор функций живого органического тела, и все возможные так называемые «искусственные интеллекты» мыслим лишь по аналогии с этим набором функций. С функциональной же точки зрения, сознание – это, если угодно, обычай, обеспечивающий членов общества вербальными инструментами конституирования вины; практика, магическим образом наделяющая своих исполнителей ответственностью; театр одного актера; ритуал длинной в жизнь.

Бессознательное (в том смысле, который оставляет за ним интеллект), как это явно в работах Юнга и Лакана,

гораздо больше общего имеет с языковыми традициями, чем с биологическим телом своего носителя, от чего и теория влечений Фрейда, и всякие другие попытки наделить телесные процессы зловещей субъектностью по-прежнему до боли мифологичны. От идентификации невроза или комплекса в бессознательном мы не должны переходить к демонизации тела. Иначе чем вообще между собой различаются неприятности, связанные с бессознательным воспроизведением травмы (*de facto* воспроизведением набора поведений и мыслей) и, например, физической инвалидностью? Если корень проблемы можно обнаружить в теле, то ни к чему целительство над личностью, и наоборот. Гораздо выше шансы действительно кому-то помочь, когда устанавливают реальное происхождение той или иной дисфункции, а не внедряют всюду очередную псевдонаучную и псевдо-культурологическую теорию влечений, волений или аффектов при первой попавшейся возможности.

§ 4.2 О понятии аффекта

Свою научную неграмотность философ обнаруживает всякий раз, когда норовит стушеваться, как только речь пойдет о естественных функциях организма, и заявить: «На что нам изучать свое тело? Это всего лишь набор химических элементов. Оно только мешает мудрецу спокойно умозреть те принципы, на коих мир построен. Его низменные желания должны быть нам лишь в той мере интересны, в какой они раскрыли бы для нас все способы, какими разум мог навсегда бы над этими желаниями возобладать». Как если бы можно было самого себя вытянуть из болота за волосы! Рационализм вынуждает к определенным явлениям относиться весьма предвзято. Учение об аффектах, говорим мы – это насмешка над истиной, недостойная того сложнейшего переплетения условий и причин, которое мы обнаруживаем во взаимопроникновенной работе нервной

системы человека, различных отделов его мозга и других органов тела. Оно естественным образом возникает везде, где слишком большую роль в теории поведения отводят мышлению. Слово «аффект» – это нелепое недоразумение, не имеющее действительного содержания, при том вредное и вводящее в заблуждение. Если вся естественная деятельность организма в противовес одной несчастной когнитивной инстанции по имени разум называется аффектом, то демонизируется, оболванивается и обесмысливается тогда все тело целиком, вся история его происхождения, все его потребности, функции, сама его живость. Такие термины мы не приемлем. По содержательности «аффекты» сопоставимы со «страстями», когда последние понимаются как-либо иначе чем конкретная эмоция, сопровождающая конкретное физиологическое возбуждение.

Дэвид Юм, например, со всем его скептицизмом, так и не совершил над собой последнего усилия – не отказался вовсе от разделения на разумное и неразумное. Поняв разум и культуру как нечто, что безусловно происходит из чувств, восприятий и инстинктов, он все же отдал им все заслуги в вопросах комфортного сосуществования человека с человеком, ведь справедливость, с его точки зрения – и в этом с ним сошелся бы и Гоббс – вовсе не есть нормальная психологическая среда для человеческих сообществ, а нечто, что приходится силой вбивать людям в головы, посредством насилия, делая для них преследование эгоистических интересов самым отдаленным намерением [29.C.692]. Если бы мы, пишет Юм, «следовали естественному ходу своих аффектов и склонностей, мы совершали бы лишь немного поступков ради интересов других людей, т.е. с бескорыстными целями, потому что по природе своей обладаем очень ограниченной добротой и расположением к другим» [29.C.670]. Мы, однако, уже не раз убедились, что

человеку, как и любому другому живому существу, совершенно необязательно чем-либо жертвовать для того, чтобы вести себя справедливо по отношению к другим, ведь все полезные для человека и для его общественной жизни эмоциональные и когнитивные механизмы природа снабдила подкреплением в виде удовольствия. Человеку вообще всегда будет морально отвратительным все то, к чему природа в нем не оставила склонности. К этому мы еще вернемся. Тело по определению гораздо умнее и дальновиднее, чем любая выдумка отдельной части его отдельного мыслительного органа (мозга). Организм человека – это система, регулирующая себя самостоятельно. Все части и все органы этой системы находятся в постоянном диалоге друг с другом – процесс этот настолько сложен, каждая мельчайшая его деталь настолько глубоко корнями своими уходит в историю сопротивления предков этого организма факторам среды, что понять его до конца невозможно. Тело человека, предусматривающее немыслимое количество факторов просто для того, чтобы существовать, превосходит все, что когда-либо создала культура. Эволюция, с ее слепыми механизмами отсеивания неудавшихся экземпляров, всегда окажется умнее, чем любой отдельно взятый интеллект, ведь форы у нее было 3.7 миллиарда лет.

Иррациональную сторону поведения строго отделяют от жестко регламентированной как кажется за тем, чтобы легче было в дальнейшем оперировать понятиями участвующими в описании различных отношений между субъектами. Так, например, существуют врожденные биологические причины поведения, выученные приобретенные реакции, а есть внешнее эмоциональное воздействие, мотивирующее к необдуманным поступкам, есть откровенная ложь, в искреннем согласии с которой мы совершаем глупости, а есть самообман, удовлетворяющий какую-нибудь нашу склонность. Но зачем ведь разбираться с действительным положением

дел, когда можно все многообразие взаимосвязей обозвать «человеческой природой», «страстями», «аффектами» и т.д.? Особенно когда очень уж хочется что-нибудь универсальное с уверенностью заявить о людях. К счастью для всех, кому небезразлично самопознание, «аффекты» в природе не встречаются, и в любом действительном исследовании дело приходится иметь с конкретными явлениями. Из точно таких же явлений состоят и все мыслимые рычаги влияния на поведение – и разум, и культура, и ценности. Эти самые явления, да простит нас читатель, мы постараемся подробно описать.

§ 4.3 Биологическая модель человека

Перечислим самые общие сведения о человеке и его поведении. Человек – это живое млекопитающее прямоходящее существо (вид приматов, принадлежащий к семейству гоминидов). Отличается развитыми когнитивными способностями к решению задач, планированию, многоуровневым и сложным категоризациям (вариативность восприятия), воображению и памяти. Среди существенных потребностей, которые эволюция сделала для него необходимыми можно выделить: потребность в кислороде (в дыхании), потребность в еде и воде, потребность во сне и в социальном контакте с сородичами. Среди способностей человека к ощущению можно выделить жажду, голод, зрение, слух, осязание, обоняние, вкус, усталость, удушье, возбуждение, ощущения температуры, баланса и тошноты. Ко всему этому можно условно прибавить ощущение времени и пространства, а также эмпатическое ощущение человеком всех этих же ощущений не только у своих сородичей, но и у многих других животных, которые даже в том случае, если они не обладают этими ощущениями, проходят в восприятии человека через антропологизирующий их поведение воображаемый фильтр. Поскольку мозг у

человека на 80% своей массы состоит из неокортекса, то есть самой новой из развившихся в нем структур, дающей человеку такое сильное когнитивное преимущество, инстинктов, в привычном этологическом понимании этого слова, у него нет – можно лишь выделить существенные для его выживания как вида тенденции поведения, к которым относятся социальное и просоциальное поведение, сексуальное поведение, родительское поведение, стадное поведение, имитация, агрессивное поведение, охота, самосохранение и игровое/исследовательское поведение. Самой широкой категорией в анализе поведения можно считать стресс. Стресс всегда был движущей силой выживания, борьбы, прогресса и усложнения, он сильнее всего сподвигает организм к действию. Основные вещества, выделяемые организмом человека в ответ на стресс, помимо адреналина – это глюкокортикоиды (кортизол). Сама же функция стресса – активировать режим усиленной траты накопленной энергии в любой ситуации, где эта энергия срочно необходима.

Эмоции, которые человек способен испытывать, в виду все сильнее усложняющейся системы взаимоотношений в культуре, исчисляются десятками и сотнями, однако чаще всего классифицируются на эмоции счастья, страха, гнева, отвращения, грусти, удивления и усталости, либо на эмоции восторга, восхищения, ужаса, изумления, горя, отвращения, гнева и настороженности (колесо эмоций Роберта Плутчика). От когнитивных способностей отделять эмоциональные не так просто, потому у нас существуют понятия вроде эмоционального интеллекта и эмоциональных навыков. Если же сводить человеческие эмоции к набору базовых эмоций, общих для всех млекопитающих, то мы говорим о 7 системах [55]: **ярость** (ответная реакция на стресс, в дихотомии «бей или беги» соответствующая варианту «бей»), **страх** (реакция на стресс варианта «беги»), **похоть**

(репродуктивное поведение), **забота** (просоциальное и родительское поведение), **игра** (функция социального обучения), а также **поиск** (исследовательское поведение, ориентация в среде) и **паника** (то же, что страх, но без возможности избежать угрозы или скрыться от раздражителя). Любая человеческая эмоция есть, так или иначе, проявление одной или сразу нескольких из этих 7 реакций, в разных сочетаниях и степенях интенсивности.

§ 4.4 Тело и его механизмы обработки информации

Вообще, поведение – это движение живого организма, потенциально направленное на выполнение функций, обеспечивающих его существование. Для того, чтобы в точности понять, что конкретно руководит поведением человека, нам требуется совершить два усилия: первое – отказаться от навязчивой идеи своего особого преимущества перед другими животными, дабы увидеть человека как вид, приспособляющийся к среде посредством естественного отбора и передачи культурных традиций, основанных на подражании эволюционно выгодному поведению, и не более; второе – объяснить строение имеющихся у нас механизмов приспособления к требованиям среды. Строго говоря, механизмом приспособления считается хотя бы даже синтез какого-нибудь белка на рибосомах, когда из ядра клетки, кодирующая белок РНК выходит в ее цитоплазму. Последовательность кислот, которую кодирует ген имеет одну единственную цель – каждый раз запускать синтез веществ таким образом, чтобы ген благодаря этому создавал свои копии. Клетка, в свою очередь, постепенно приобретая возможности пробовать самые разные варианты поведения, делает все возможное и все от нее зависящее, чтобы процесс воспроизводства генов не прерывался. Этому процессу подчинено все прочее многообразие того, как клетки между собой общаются, живут ли они порознь, или ветвясь и дифференцируясь на клетки разных тканей, составляют единый организм.

Любой организм так или иначе обязан адекватно реагировать на вызовы внешней среды, что делает для нас актуальным и прагматически сообразным говорить уже о восприятии и обработке информации, хотя *de facto* все предыдущие варианты есть также не что иное как выражение и взаимодействие массивов информации. Поскольку у животных, в отличие от растений, имеется отчетливо выраженный центр обработки информации и принятия решений, локализованный в мозге и в прилегающих к нему системах, описанием этого центра мы и займемся.

Информация в мозгу принимается, обрабатывается, хранится и передается благодаря нейронам – специально предназначенным для этого электро-возбудимым нервным клеткам, сообщающимся между собой благодаря аксонам и дендритам. Всего в мозгу около 90 миллиардов нейронов. Их аксоны крепятся друг к другу, к другим клеткам, к дендритам, и каждый отдельный нейрон составляет сложную систему из многих тысяч сочленений (синапсов). Таким же образом, например, верхние моторные нейроны головного мозга посредством длинных цепей аксонов сообщаются с нижними моторными нейронами спинного мозга, способствуя движению конечностей. Мозг человека можно разделить на множество частей в соответствии с их функциями¹, однако следует заметить, что мозг пластичен, подвержен изменениям под влиянием опыта, и, при повреждении или полном уничтожении какой-нибудь одной его части,

¹ Нижеследующую информацию и последовательность классификации мы подчерпнули из лаконичного описания составных частей 3d модели мозга, представленной на сайте www.brainfacts.org, сверяя эти описания с общими сведениями о мозге. Составители описаний – Levi Gadye, Alexis Wnuk, Jane Roskams.

другие смежные иногда могут взять на себя ее роль. Начнем с коры больших полушарий.

Фронтальная кора отвечает за принятие решений, решение двигательных задач, суждение, абстрактное мышление, сохранение социальной тактичности, внимание и выбор полезной информации. Она подразделяется на следующие отделы с соответствующими функциями: **орбитофронтальная кора** помогает понимать последствия сложных поведений и регулировать поведение в соответствии с желаемым результатом; **премоторная кора** координирует сложные намеренные действия, вроде протягивания руки или удержания осанки; **средняя лобная извилина** согласует целенаправленное поведение с реакциями на внешние события, согласует информацию, поступающую от орбитофронтальной коры с сенсорной информацией от остальной коры больших полушарий; **нижняя лобная извилина** ответственна за торможение реакции и приостановление поведения в соответствии с сигналом; **префронтальная кора** принимает сложные и социально взвешенные решения, отфильтровывает неважные ощущения, фокусирует внимание на задаче, контекстуализирует решения относительно памяти о прошлых событиях и относительно предсказаний о последствиях нашего поведения; **моторная кора** направляет движения путем контроля мышечных сокращений, находится в постоянной коммуникации с базальными ганглиями, мозжечком и участками коры больших полушарий дабы удостовериться, что движения намеренны, обеспечить им точность и связь с сенсорным восприятием; так называемый **центр Брока** продуцирует и координирует речь. Если и пытаться точно локализовать в мозгу *принятие решений*, то мы обнаружим, что происходит оно именно в префронтальной коре. Соотнося данные фМРТ с ощущаемой человеком осознанной операцией решения

нажать, к примеру, ту или иную кнопку, мы можем даже доказать, что нашему мозгу для принятия решений никакое сознание вовсе не требуется – «После принятия решения ПФК передает решение остальной части фронтальной коры, которая передает его в премоторную кору, затем в дополнительную моторную область и, несколькими шагами позже, в мышцы». <...> «ПФК принимала решение за десять секунд до того, как испытуемые чувствовали, что они принимают осознанное решение» [64.C.22] (ptr).

Затылочная доля расшифровывает визуальные сигналы, поступающие к ней от сетчатки через таламус. Нейроны **основной зрительной коры** выявляют высококонтрастные грани, их ориентацию и движение. Эта информация передается либо вверх в теменную долю для определения реакции на движение, либо вниз к височной доле для распознавания объектов. **Теменная доля** задействует сенсорную информацию для фокусирования внимания на важных вещах в окружающей среде, рисует картину окружающей среды, интерпретирует осязания и отслеживает относительное положение тела и конечностей. Нейронные цепи **нижней теменной доли** делают возможными математические рассуждения, понимание языка и использование инструментов, а нейронные цепи **верхней теменной доли** согласуют информацию, поступающую от затылочной доли с ощущениями осязания, делая возможной идентификацию предметов при помощи прикосновения. **Предклинье** задействовано в воображении, само-осознании и обдумывании памяти о прошлых событиях. **Соматосенсорная кора**, подобно моторной, формирует карту тела в соответствии с так называемым гомункулусом, то есть сенсорным представлением нашего мозга о теле, которым он управляет, и от которого получает чувственные сигналы (выглядит весьма забавно).

Височная доля ответственна за эмоции и понимание языка. Она играет ключевую роль в узнавании объектов, мест и людей. В ней **первичная слуховая кора** интерпретирует звуки и определяет их источники, позволяет воспринимать звуки осознанно, а **область Вернике** задействована в усвоении и понимании устной и письменной речи. **Поясная кора** – это часть лимбической системы, отвечающая за формирование эмоций, обучение удачным вариантам поведения (тем, которые приносят позитивные эмоции), и эмоциональное переживание боли. **Менингеальные слои** – это три мозговые оболочки, которые окутывают и защищают мозг: твердая, паутинная и мягкая. Внутри **Мозгового ствола**, мы находим три структуры. **Средний мозг** регулирует температуру, болевую чувствительность, внимание, зрение, слух, циклы сна/бодрствования и репродуктивное поведение, содержит **черную субстанцию**, то есть скопление производящих дофамин клеток, ответственное за тонус мышц (при болезни Паркинсона, эти клеточки умирают). **Варолиев мост** содержит нейронные пути, проводящие сигналы в мозжечок и продолговатый мозг, а также сенсорные сигналы, направляющиеся в таламус. **Продолговатый мозг** контролирует кровообращение и ритм дыхания. От мозгового ствола расходятся черепные нервы. Всего есть 12 пар **черепно-мозговых нервов**, отвечающих за движение глаз, зрение, обоняние, слух, движение мышц шеи, головы, лица, движение языка и т.д.

Лимбическая система – это группа структур мозга человека, преимущественно отвечающих за эмоции, мотивации, обучение и память. Она включает в себя обонятельную луковицу, гиппокамп, амигдалу, гипоталамус, базальные ганглии и поясную извилину. **Энторинальная кора** связывает кору больших полушарий с гиппокампом – отправляет туда зрительные и слуховые сигналы для преобразования их уже в память. Пространство наш мозг себе представляет как

находящееся на решетке из шестиугольников, в области каждого из которых срабатывают определенные **нейроны решетки** (координатные нейроны). Эти нейроны находятся здесь, в энторинальной коре. **Амигдала** (миндалевидное тело) ответственна за производство эпизодической памяти, запоминание эмоционально нагруженных событий. Она, посредством усиления или ослабления связей между нейронами (долговременная потенциация), соединяет эмоции страха, тревоги и агрессии с памятью о конкретных людях и местах, то есть обеспечивает избегание факторов среды, несущих угрозу существованию организма. Стимулируя амигдалу, мы производим в человеке эмоции ярости, страха и тревоги. Повреждая амигдалу, мы провоцируем гиперсексуальность и игнорирование риска. У людей с депрессией амигдала активизируется в ответ на стимулы, вызывающие печаль, а не страх. **Гиппокамп** также использует долговременную потенциацию, он отвечает за пространственную память и вообще переход кратковременной памяти в долгосрочную (повреждается при болезни Альцгеймера и других формах деменции). С неокортексом гиппокамп сообщается благодаря основанию гиппокампа и через энторинальную кору. **Зубчатая извилина** производит новые нейроны, и, под руководством энторинальной коры, надлежащим образом связывает их с остальными нейронами мозга, рождая связи, которые, собственно говоря, и называются памятью. **Гипоталамус** регулирует вегетативную нервную систему, соединяет центральную нервную систему с эндокринной – он контролирует гипофиз, производящий, в свою очередь, гормоны, контролирует норму температуры, регулирует жажду и голод, сексуальное поведение, сон, ритм сердца, и обеспечивает формирование привязанности между матерью и ребенком, а также доводит сигналы из мозгового ствола до сознания (передает их в кору больших полушарий). Все

это при том, что размером он примерно с миндалину. **Таламус** является центральной станцией обработки сенсорной информации, прежде чем она попадает в кору, откуда уже поступает обратная связь, помогающая лучше фильтровать эту информацию.

Желудочковая система мозга – это система полостей, заполненных спинномозговой жидкостью. Вообще весь мозг погружен в эту жидкость, и без нее он был бы раздавлен под собственным весом. **Гипофиз** – это ключевая часть эндокринной системы в соответствии с сигналами из гипоталамуса производящая и высвобождающая гормоны. Гормоны распространяются посредством кровотока, достигают других эндокринных желез, а те, в свою очередь производят другие гормоны, сочетание которых интерпретируется гипоталамусом, когда те возвращаются в него, опять же, через кровоток. Гипофиз очень тесно связан с поведением, он ответственен за регуляцию стресса, роста, репродуктивных процессов и других функций организма. От мозгового ствола и гипоталамуса вверх к церебральной коре ветвится ретикулярная система активации, распространяющая глутамат, что обеспечивает нас состоянием сознания.

Базальные ганглии – это группа мозговых структур, ответственных за эмоции, произвольные движения, процедурное обучение, павловское обучение и поведение, основанное на привычке в целом. Базальные ганглии состоят из 6 описанных ниже структур. **Хвостатое ядро** – это канал передачи информации от коры больших полушарий, получающий сигналы, относящиеся к движению, к принятию решений и к мотивации. Хвостатое ядро как часть системы вознаграждения способствует процедурному и ассоциативному обучению (дефектно у людей с ОКР). **Бледный шар** – получает сигналы от хвостатого ядра и скорлупы, и через таламус отправляет информацию о движении обратно в кору

больших полушарий. Сигналы бледного шара напрямую останавливают излишние мышечные сокращения, дабы движения оставались плавными и намеренными. **Прилежащее ядро** контролирует когнитивную обработку мотиваций, отвращение, страх, удовольствие, позитивное подкрепление, эффект Плацебо и формирование зависимостей. По окончании удовлетворяющего поведения, на нейроны прилежащего ядра высвобождается дофамин, что способствует приучению мозга к этому поведению. **Скорлупа** способствует передаче информации от фронтальной коры к бледному шару, регулирует движения и запуск обучения. **Черная субстанция** активирует движения посредством отправки сигналов в хвостатое ядро и скорлупу. **Субталамическое ядро** ослабляет двигательные сигналы и замедляет мышление, дабы достаточно времени было потрачено на то, чтобы сделать правильный выбор.

Мозжечок (малый мозг) содержит 70 миллиардов нейронов (в 5 раз больше, чем кора больших полушарий). Эта часть человеческого мозга устраняет ошибки в движениях, координирует их, и помогает делать их более точными, налаживая таким образом кодирование нейронных цепей для сложных движений. Мозжечок регулирует также эмоциональные реакции страха и удовольствия, равновесие, тонус мышц, внимание и речь. **Мозолистое тело** соединяет правое и левое полушария мозга, обеспечивая обмен моторными, сенсорными и когнитивными сигналами. **Обонятельная луковица** анализирует обонятельный сигналы. Посредством набора нейронных цепей, эти сигналы сравниваются с воспоминаниями о других известных запахах².

² Надо сказать, что, изучая чей-либо конкретный мозг, мы в том числе изучаем результат его развития и приспособления к специфическим условиям жизни

Центральная нервная система – это и есть кора больших полушарий, мозжечок, промежуточный мозг, средний мозг, продолговатый мозг и спинной мозг. В периферической нервной системе мы выделяем вегетативную (автономную) нервную систему и соматическую. Вегетативная подразделяется на симпатическую, ответственную за стресс и возбуждение, и парасимпатическую, ответственную за стабилизацию организма, сон и восстановление. Вегетативная система регулирует наше кровообращение, дыхание, пищеварение, рост, обмен веществ, размножение и получение оргазма. Соматическая нервная система ответственна за движение и ощущение внешних данных, так как одним концом прикреплена к нашим мышцам, коже, органам слуха, зрения и т.д.

На поведение человека существенным образом влияют гормоны и нейротрансмиттеры (молекулы

носителя. Мозг обладает нейропластичностью, то есть способностью изменяться под влиянием опыта, наращивая или снижая количество аксонов и дендритов, или регулируя, например, количество молекул нейротрансмиттеров, сообщаемых в синапсы. Мы в здравом уме понимаем, что несравнимо большую часть истории наши предки находились в экстремальных условиях, которых мы теперь хотя бы по одним даже этическим соображениям не станем воссоздавать (хочется верить). Мы в каком-то смысле изучаем не мозг как таковой, а лишь его способ адаптации к требованиям современности, и потому, сказать, что в нем чего-то нет, значит не более, чем указать на отсутствие тех или иных внешних поводов к развитию или применению имеемой в виду способности. Понадобится читать чужие мысли, значит и этому наш мозг научится – психологи уже отчасти научились.

расположенные прямо за мембраной нейрона в области соединения его аксона с клеткой-мишенью), среди которых выделяют: **аминокислоты** – ГАМК, глицин, глутамат, мелатонин, тироксин, ацетилхолин и аспарагинат; **моноамины** (в них **катехоламины**) – адреналин, норадреналин (иначе эpineфрин и норэpineфрин), и дофамин; другие моноамины – серотонин, гистамин и фенилэтиламин; **пептиды** (цепи аминокислот) – эндорфины и другие опиоиды, окситоцин, вазопрессин, пролактин, инсулин; **стероиды** – эстрадиол, тестостерон, эстроген, кортизол, прогестерон; **эйкозаноиды** – простагландины, тромбоксаны; **газы** – этилен и оксид азота (II). Между гормонами и нейротрансмиттерами основная разница в дальности воздействия относительно клетки производителя – у нейротрансмиттеров эта дальность крошечная, а гормоны, благодаря распространению через кровотоки, оказывают влияние на самые отдаленные клетки.

У каждого гормона есть своя функция, которую он выполняет всегда, когда организм считает это для себя необходимым. Но, можем ли мы, к примеру, придавать моральное значение отдельным гормонам, если они так сильно влияют на наше поведение? И да, и нет – зависит от контекста. Тестостерон усиливает агрессию, когда она и так имеет место по другим, связанным с научением, причинам, однако сам по себе он не провоцирует агрессию – такую связь намеренно пытались установить, и этого сделать не получилось [20.С.96]. Окситоцин способствует расслабленности, любви, комфорту, заботе и привязанности между людьми и не только, однако этот нейропептид также параллельно антагонистически настраивает человека против всех тех, кто подпадает под категорию «Они» [20.С.110]. Ничто отдельное в человеке не может быть рассмотрено как сам себе довлеющий катализатор морального поведения.

§ 4.5 Философские импликации биологической модели человека

Удивительно, но никаких, отличаемых в западноевропейской философской традиции от так называемого «разума» так называемых «аффектов», мы здесь не обнаруживаем. Да и присутствие отдельно существующего разума в этой картине стремится к нулевому соответственно. Следует оговориться, что имеемые в виду структуры и системы сами состоят из других структур и систем, их сочленений и взаимодействий (некоторые из них нам, быть может, еще только предстоит обнаружить и правильно описать). Цепляясь в построении теории сугубо за эмпирическое проверяемое знание, не всегда можно прийти к удобному и сколько-нибудь негромоздкому объяснению, однако, мы, как минимум, не потакаем, идолам пещеры и театра.

Если кому захочется пофилософствовать об аффектах, о разуме или вообще о духе, все приведенные выше механизмы придется иметь в виду. В один прекрасный день всякое возможное поведение будет объяснено посредством указания на принципы работы и «отклонения» в работе этих самых механизмов. Тогда-то и не придется уже участвовать в философских диспутах по поводу человеческой природы, как не приходится сегодня доказывать преимущества западной астрологии перед ведической.

А теперь представим, в каком глупом положении мы оказываемся всякий раз, когда от машины по производству и передаче устойчивых комбинаций вариантов поведений, мы требуем того, чтобы она несла ответственность за неисправную работу своих деталей. Это все равно, что сломанные часы обвинять в их поломке, наказывать эти часы, учить их уму разуму, как если бы они были способны на нечто-то большее, чем то, что предусматривается их устройством. Каждый отдел мозга или конкретный набор нейронов имеют больше

оснований считаться индивидуальной причиной того или иного поступка нежелезнее, чем весь механизм человеческого тела целиком, как это обычно принято считать. Пеняя на себя за неспособность к ориентации в пространстве, мы гиппокамп не упоминаем. Осуждая себя или кого-либо другого за необдуманный поступок, мы не имеем в виду исправность работы чужей-то амигдалы, не говорим об уровне тестостерона, не обвиняем среду, в которой человек вырос или гормональный фон утробы, в которой он перед своим рождением вынашивался. Нет, мы говорим об ответственности. Мы всякий раз продолжим исходить из того, что мы друг перед другом ответственны, однако, верить, что за этой ответственностью стоит нечто большее, чем вербальная договоренность, соблюдение которой и то абсурдно было бы гарантировать – вот это уже лишнее.

Теориям метафизической ответственности мы противопоставляем реалистический и научно-обоснованный взгляд на человеческое существо. В индивидуальном порядке людям желательнее воспитывать в себе чувство гармонии, которое протестовало бы всякий раз, когда нас внешние обстоятельства яростно понуждают к тому, чтобы воспринимать себя как нечто, чем мы и близко не являемся. Гармонично развитый человек – это не тот, что стыдится своих эмоций, боится их и корчится в конвульсиях от угрызений совести по поводу удовлетворения всякой своей естественной потребности, так как культура воспитавшего его общества взвалила на него обязанность пожизненно участвовать в селекции послушных вычислительных машин с чрезвычайно развитой префронтальной корой. Гармонично развитый человек – это человек, равномерно пользующийся всеми полезными для него функциями собственного организма.

§ 4.6 Человек как зависящее от культуры существо

Люди большую часть жизни ориентируются на удовлетворение сиюминутных потребностей. Хитрость культуры в том, что она креативно использует наши самые банальные желания для поддержания общественного гомеостаза – будь то порывы эгоизма, эмпатии, самозабвенной очарованности, агрессии, любви, привязанности, вражды или чего угодно другого. Интересно то, как эта эксплуатация может быть безошибочно понята и описана в обратном порядке от потребности к традиции, которая ее удовлетворяет. Подобным описанием занимается ученый. Культура – лишь внешнее проявление работы эволюционных механизмов адаптации, расходный материал для ничем не рискующих, при этом, генов (при отмирании конкретной культуры, все жизненно важные механизмы остаются на месте, включая те, что необходимы как для восприятия альтернативной культуры, так и для построения новой культуры с нуля).

Культура корнями своих элементарных единиц уходит в подражание – то есть не в нечто врожденное, а в нечто приобретенное, выученное. Иными словами, вся устная речь и, так называемый, мир смыслов являются лишь прагматически выгодными традициями, лишившись которых, человек становится совершенно неспособным к жизни в обществе других людей, что указывает на степень зависимости благополучия наших биологических тел (на протяжении тысячелетий их параллельной эволюции с культурой) от сохранения этих самых функциональных речевых традиций. С точки зрения эволюционного успеха, подражание, то есть социальное обучение – это самая выгодная стратегия поведения. Если приходится выбирать из вариантов спонтанного действия, повторения уже выученного действия, и повторения действия сородича, последнее оказывается самым выигрышным вариантом даже для алгоритма в соответствующей

математической модели — побеждают алгоритмы, примерно на 80% или почти исключительно состоящие из социального обучения [59]. В эксперименте [6.С.287], где на глазах у человеческих детей и детей шимпанзе ученый тыкал палкой в отверстия в пластмассовой коробке до тех пор, пока из одного из них не высыпались сладости, было показано, что шимпанзе, поняв принцип работы механизма, сразу же выбирали отверстие, отвечающее за получение награды, в то время как человеческий ребенок был склонен повторять все действия ученого, включая бесполезные — настолько наше поведение зависимо от научения подражанием, то есть от культуры.

Культура человека успела существенно повлиять на его тело, и это, пожалуй, один из важнейших аргументов в пользу того, что мы от прочих форм жизни радикально отличаемся — «многие черты нашей физиологии и анатомии могли возникнуть только как эволюционно-генетический ответ на давление отбора, созданное продуктами культурной эволюции (появлением огня, тепловой обработки пищи, режущих орудий, метательного оружия, емкостей для воды, других артефактов, чтения следов и коммуникативных репертуаров). Это помогает объяснить, помимо множества других наших особенностей, почему у нас маленькие зубы, короткий кишечник, маленький желудок, прочные вейные связки (для стабилизации головы при беге), многочисленные эккриновые потовые железы, долгая пострепродуктивная жизнь, низко расположенная гортань, гибкий и подвижный язык, белые склеры и большой мозг, а также почему наш организм плохо обезвреживает растительные яды, зато мы умеем метко бросать предметы» [24.С.468]. Данное заключение приводит Джозеф Хенрик в работе «Секрет нашего успеха...». Вообще, эту работу невозможно поместить ни в корпус литературы сторонников социального конструктивизма, ни в перечень работ, отстаивающих

натурализм при помощи современной эволюционной психологии. Действительно трудно говорить о разделении на nature и nurture, когда основной темой исследования является коэволюция культуры и тела, где на протяжении сотен тысяч лет строение человеческого организма (nature) менялось в соответствии с культурными традициями (nurture), так что культура въелась в организм, обеспечив его набором выгод, уничтожающих необходимость в укреплении и сохранении телесных признаков, имевших ранее своей функцией достижение этих самых выгод. В вопросе происхождения, например, ментализации [24.С.94] (развитой у людей способности представлять себе чужие намерения и чувства) Хенрик особенно колеблется, перечисляя разные версии – может она возникла из потребности наших предков друг друга обманывать и манипулировать друг другом, а может она возникла в качестве инструмента более успешного социального обучения, а может сначала возникла как инструмент манипуляции, а затем переквалифицировалась в инструмент научения, а может... А может кто-нибудь сперва докажет универсальную врожденность макиавеллизма, а потом уже можно будет перечислять соответствующие теории в одном предложении со всеми прочими, при условии, что все прочие не являются, например, теориями заговора? В контексте нашей работы это, наверное, единственная претензия.

В остальном Хенрику, посредством ярких примеров и колоссального количества данных, удастся мастерски продемонстрировать контринтуитивное основание нашей тотальной зависимости от культурных практик, передающихся из уст в уста, из рук в руки, на протяжении многих тысяч лет. Неясно, однако, насколько сильно эта глубокая зависимость от воспроизведения традиций отражается на механизмах нашего восприятия. Безусловно, в результате того или иного научения, того

или иного набора социальных влияний, наши восприятие и оценка, к примеру лиц противоположного пола, склоняются к тем, что лучше встраивают нас в социум – в этом конкретном случае заведомо известное общественное мнение влияет на «индивидуальную» оценку чуть менее чем полностью [24.С.398]. Но можно ли сказать, что восприятие человека от рождения изменено культурой настолько, что он по определению неизбежно живет в *мире смыслов*?

Теории избирательного внимания очерчивают возможный спектр предполагаемого существа отношений между ощущениями и смыслами. В теории Бродбента сенсорные данные подвергаются избирательной фильтрации, так что только различимые части достигают уровня восприятия, где мы приписываем им смысл [36] (тем самым последовательность такая: сенсорный регистр; избирательный фильтр; восприятие). Теория позднего отбора Дойча и Дойча предполагает, что сенсорные данные получают смысл в нашем восприятии еще до начала процесса фильтрации [41] (сенсорный регистр; восприятие; избирательный фильтр). В теории ослабления Трейсман смысл бессознательно и частично приписывается даже тем сенсорным данным, на которые внимание вовсе специально не обращается. Тем самым, вместо полноценного фильтра мы имеем лишь аттенуатор, то есть инструмент ослабления [69] (сенсорный регистр; аттенуатор; восприятие).

Чем ранее мы в этих теориях (в тех, с которыми мы больше согласны) наблюдаем вторжение мира смыслов в мир ощущения, тем большее значение мы вынуждены придавать тогда влиянию культуры на наше поведение, тем большим значением мы наделяем деятельность «сознания», тем более убедительны в наших глазах телеологические и деистические аргументы, ведь осмысленность, активная интенциональность и преднамеренность становятся тогда частью нашей общей

онтологии. Тем не менее, того, что нам известно об эволюции живых организмов, нам достаточно чтобы с уверенностью полагать, что с уничтожением всей когда-либо существовавшей культуры, «морального значения» в жизнедеятельности людей ни прибавится, ни убавится, так как природа к таким умозрительным вещам равнодушна и ценит она лишь то, что способствует жизни. Одну ее мы обязуем себя благодарить за все, что делает нашу жизнь приятной, равно как и за все, что причиняет нам боль, одну ее мы в праве ненавидеть.

Глава 5. Аксиологическая автономия человека:
естественное происхождение ценностей из удовольствия
и боли

§ 5.1 Ученый оперирует смыслами, взятыми из обыденной речи

Вспомним, что мы говорили о громоздких объяснениях. Их преимущества – объективность и проверяемость. Однако, в принципе, ученый свободен начать исследование с любых масштабов, любых разграничений и определений, только бы не допускать ошибки в установлении действительных отношений между отдельными – различными, правильнее сказать, им самим – элементами. Научный подход к поведению сам по себе не дает никаких определений для того, что берется за критерий различения типов поведения. Для отличия агрессии от благосклонности мы могли бы предложить объективный фактор увечий или смерти индивида, подвергнутого насилию, однако, живым, реагирующим и воспринимающим, мы его себе мыслим зачастую по аналогии с собственными ощущениями, на которые эти слова указывают. Иначе говоря, в живых существах нас по большей части интересует то, что мы способны в них различить, применяя те же категории, в которых мы понимаем собственные состояния. Нельзя все

естествознание обвинять в антропологизации своего предмета, однако понимание сути явления, например, боли во многом опирается на наш собственный опыт боли. А так, как передать этот субъективный опыт можно лишь в меру эмоциональной реакции сострадания, мы вынуждены обращаться уже не к миру фактов, а к миру смыслов, чтобы в нем отыскать те самые разграничения для таких вещей как боль и удовольствие.

Грубо говоря, в нашей субъективной «жизнедеятельности» мы выделяем, скажем, внешний фактор, ощущение и действие. Ощущение мы далее подразделяем на желательные и нежелательные, и далее произвольно уточняя то, что мы пытаемся выразить, мы приходим к понятиям удовольствия и боли, которые отныне и вовсе живут своей жизнью, становясь возможными вариантами для характеристики чего угодно – и действия, и внешнего фактора и т.д. Этот процесс подразделения на понятия мог происходить и ровно наоборот, от максимально точных и конкретных ко все более общим – это здесь не принципиально. Принципиально то, что научный метод к этому не имеет никакого отношения. Добросовестный исследователь лишь заимствует у мира смыслов те понятия и различия, которые считает для своей работы наиболее подходящими, непротиворечивыми и очевидными для других.

§ 5.2 Суть конфликта о ценностях

С какого-то момента нам ясно, что в деле объяснения поведения мы не можем обойтись, во-первых, совсем без эмпирически наблюдаемых закономерностей, а во-вторых, совсем без субъективно переживаемых мотивов к действию, сколь трудно бы ни было их фиксировать. Компромиссом мы для себя считаем сведение необходимых внешних ограничений к понятию объективности, сопровождаемое сведением внутренних особенностей приоритетного восприятия к понятию

ценности. Тем самым, мы стремимся посредством различных умозрительных процедур найти вневременное обоснование для так называемых «объективных ценностей», которые становятся теперь камнем преткновения для всякого утонченного спора о человеческом поведении.

Увы не всякое поведение продиктовано внутренним усилием к следованию ценности, причем многие из таких вот исключительных случаев не вписываются также и в какую бы то ни было закономерность. Человек, следующий какому-нибудь одному своему желанию (и это еще идеальные условия), может благодаря нему оказаться эталоном морального поведения, что помещает его в один ряд с теми, кто всю жизнь скрупулезно соотносил всякий свой поступок с каким-нибудь моральным идеалом. Ища закономерности в поведении людей, мы уповаем на тождество изучаемого нами объекта, в то время как объекты эти по внешним или внутренним причинам меняются постоянно – правильное сказать, что неминуемо меняются внешние условия, а человек к ним так или иначе адаптируется (правильное описание механизма адаптации является исчерпывающим объяснением того, что из себя представляет та или иная форма жизни, в том числе человек). Похожая проблема и с поиском ценностного мотива – количество их возможных форм и комбинаций бесчисленно. Помимо этого, у нас в любой момент могут возникнуть и новые. Но это всего лишь предварительные замечания.

Участник спора об «объективных ценностях» будет стараться доказать, во-первых, что именно принадлежащие ему образ жизни и набор мнений являются воплощением искреннего стремления к эталону поведения, сообразного «объективным ценностям», и во-вторых, что ни один другой образ жизни или набор мнений не имеют самостоятельного источника «объективных ценностей», ведь если его ценности

объективны, то любая мыслимая альтернатива или ложна, или по отношению к ним вторична.

§ 5.3 Пять тезисов о происхождении ценностей

Ценности – это наборы идей, образов, предметов, явлений и поступков, которые индивид, по тем или иным причинам, предпочитает другим (идеям, образам, предметам, явлениям и поступкам), в его восприятии являющимся менее важными, менее связанными с возможностью комфортного продолжения поведения, приносящего удовольствие и представляющегося ему единственно возможным. Иными словами, нечто излишнее при последовательном описании человеческого поведения, целиком, опирающегося – нравится ему это или нет – на удовлетворение биологических потребностей.

Чтобы доказать естественное происхождение ценностей, мы составили пять тезисов здравого смысла о принципе удовольствия как о достаточном основании аксиологической автономии живых существ:

(1) Удовольствие и боль – механизм выживания. Все живое остается таковым при условии, что на всякий внешний стимул оно способно соответствующим образом реагировать. Этим принципом объясняется наличие у нас механизма боли и удовольствия.

(2) Болезненное избегается и отвергается. Боль, дискомфорт и отвращение – простейшие автоматические реакции на те раздражители, объективные источники которых так или иначе несут угрозу нашему существованию. На правах этой же биологической необходимости мы и свободу признаем укорененной в теле ценностью.

Испытывая моральное отторжение, человек активирует те же зоны мозга, что задействованы в отторжении к испорченной еде, из-за чего, помещая человека в ситуацию, где он вынужден, например, находиться вблизи от источника неприятного запаха, мы

наблюдаем изменения в его оценке тех или иных чужих поступков и образов жизни в целом. «Как может отвратительный запах или тактильное ощущение изменять никак не связанную с ними моральную оценку? В этом феномене задействована часть мозга, называемая островковой долей. У млекопитающих она активируется от вкуса или запаха протухшей еды, автоматически провоцируя выплевывание еды и вызывая у разных видов их версию рвоты. Таким образом, островковая доля опосредует обонятельное и вкусовое отвращение и защищает от пищевого отравления, что является эволюционно полезным. Но многофункциональная островковая доля человека также реагирует на стимулы, которые мы считаем морально отвратительными. Ее функция «эта еда испортилась» у млекопитающих, вероятно, существует уже сто миллионов лет. Лишь несколько десятков тысяч лет назад, люди изобретают такие концепты, как мораль и отвращение к нарушению моральных норм. Это слишком мало времени для того, чтобы развить новый отдел мозга, отвечающий за моральное отвращение. Вместо этого моральное отвращение было добавлено в портфолио островковой доли» [64.С.38] (ptr).

(3) Приятное преследуется и приветствуется. Удовольствие, комфорт и интерес – простейшие автоматические реакции на те раздражители, объективные источники которых так или иначе обеспечивают нам дальнейшее существование. Франс де Вааль формулирует это так: «природа всегда увязывает необходимые вещи с удовольствием. Поскольку есть необходимо, запах пищи вызывает у нас, как у собаки Павлова, невольное слюноотделение, а трапеза становится любимым занятием. Размножаться необходимо – и секс становится одновременно наваждением и мощнейшим удовольствием. А чтобы обеспечить воспитание молодняка, природа дала нам

привязанности, самая сильная среди которых – привязанность между матерью и ребенком» [6.С.79].

(4) Комфорт рационализируются в меру недоступности желаемого. Все живое старается сократить себе путь от боли к удовольствию, в том числе за счет здравого смысла. Мы помимо нашей воли подчинены принципу максимизации удовольствия, и любая формальная мораль, которую мы способны произвести либо является рационализацией этого принципа, либо, отрицая его, явно или неявно содержит в себе искаженное представление о возможности его реализации. Люди, например, не могут долго находиться в напряжении, и в ситуации дискомфорта достижению действительного удовольствия они предпочтут комфорт, а затем многократно сами себе объяснят, каким образом каждый отдельный источник комфорта, вне зависимости от его существования или вымышленности, приближает их к удовольствию. За каждым из источников комфорта скрывается искажение, служащее оправданием к тому, чтобы действительное удовольствие уже не преследовать. Вещь, являющаяся в момент преодоления стресса, ассоциируется теперь с комфортом, потому человек и ценит превыше всего то, что помогало ему в моменты или в целые периоды стресса. Мельтешащие перед лицом и попросту отвлекающие от стресса предметы, слова и идеи человек нарекает уже спасительными и жизненно необходимыми.

(5) Все ценности рождаются естественным образом. Удовлетворение сиюминутных потребностей рождает определенный образ жизни, целиком состоящий из целей и способов их достижения, а именно, в каждом отдельном случае, из способов движения от боли к удовольствию, где удовольствие всегда является целью, а боль является или исходным положением дел, или препятствием на пути к цели. Например, наделение предмета смыслом существования происходит лишь на

основании имеющейся уже потребности выделять в окружающей среде наиболее приоритетные для нас явления. Действительное существование, например угрозы, чаще всего наделяет явление большим приоритетом по отношению к другим. Таким же образом устроены все прочие смыслы, в том числе смыслы ценности (возможное возражение: «почему тогда смыслом для нас обладают и те явления, которым мы в существовании отказываем?» Ответ – по причинам, описанным в пояснении к 4-му тезису).

Таким образом, мы имеем последовательность: (1) возникновение жизни, (2) усложнение жизни под влиянием среды, (3) возникновение нервной системы, (4) усложнение нервной системы некоторых организмов для удовлетворения жизненно важных потребностей, (5) возникновение отчетливо наблюдаемого механизма боли и удовольствия, (6) возникновение ценности. Между (5) и (6) уместаются сотни миллионов лет эволюции, и мы не считаем себя обязанными как-то особенно выделять процесс языковой артикуляции человеком того, что и без того руководило поведением многих миллиардов существ на протяжении всего этого времени. Грубо говоря, в предыдущей главе мы описали устройство механизмов, обеспечивающих возможность для формирования ценностной ориентации, а в текущей коснулись принципов связи этих уже артикулируемых ориентаций с поведением.

§ 5.4 Дополнительные разъяснения об удовольствии

От многого в культуре можно откреститься. Можно попробовать убедить окружающих, что ницшеанская воля к власти, например, есть вещь действительно чуждая вашей конкретной натуре. Возможно, некоторые безумцы вам даже поверят. Возможно, вы сами в это поверите. Так или иначе, опровергаемо все – все, кроме удовольствия и боли. Боль – основание, на котором насилие имеет над нами власть. Удовольствие – основа спроса, основа

всякого свободного предпочтения, а также, как выясняется, и одно из существенных оснований морали. Жизнь любого человека – скольжение от одного положительного стимула к другому: от удовольствия к удовольствию, от одного привлекательного образа к другому. Мы ни в коем случае не отрицаем, что существуют мотивы иного порядка – мы лишь все эти мотивы раскладываем на составляющие, и везде обнаруживаем одни и те же принципы. Самые удивительные наши свойства – живое воображение и способность планировать собственное поведение. В груди продуктов мы видим уже изысканное блюдо, которое собираемся приготовить. В сложных сочетаниях планируемых реакций с разрозненными еще не произошедшими событиями мы выражаем все наши планы на жизнь. Всякая идея, все сложные и замысловатые схемы, структуры, наборы слов, последовательности, карты, образы, ветвистые модели, системы, цепи и сценарии – все это способы, какими мозг организует телу на долгосрочной основе доступ к удовольствию.

В категориях удовольствия и боли можно описать не просто многие другие, а вообще все другие категории. В частности, порядок и хаос возникают из возможности распоряжения удовольствием и болью. **Порядок** – это совокупность условий, которые мы создаем чтобы легче распоряжаться своими удовольствиями, культивировать их и обеспечивать себя ими. Порыв к порядку – это доведенная до осознания потребность в стабильном получении удовольствия и минимизации сопутствующей боли. **Хаос** – это условия, в которые мы самим себе позволяем вернуться, чтобы испытать влияние реальности без посредства систематизации, когда удовольствие в любой момент может обернуться болью, а от нас лишь требуется приучить самих себя примиряться с этой болью, преодолевать ее, возвращать в себе

уверенность в своей способности выстоять непредсказуемость жизни. Попробуем из упорядоченного образа жизни, который нам нравится убрать моменты эмоционального или какого-нибудь еще вознаграждения – мы к этому порядку станем также холодны, как стали бы холодны и к хаосу, который посредством риска и неопределенности не обещал бы нам какой-нибудь возможной боли. Возможность боли, тем самым, черта хаоса, а возможность удовольствия черта порядка. Это не значит, однако, что в пристрастии к порядку нет ничего болезненного, или, что хаотичность не бывает приятной. Мы лишь указываем на смысл, который эти абстрактные категории имеют для наших чувствующих тел. Хаос для нас также неестественен, как и порядок. И то, и другое – фикции, однако они оказываются для нас весьма полезными. Приведение окружающей среды в состояние порядка связывает нас с этой средой непосредственно. Сам акт организации действительности дает нам чувство контроля и делает нас более ответственными, участливыми в общем деле противостояния страданиям, или, как писал Юм, «та же самая любовь к порядку и единообразию, которая заставляет нас [определенным образом] размещать книги в библиотеке и стулья в гостиной, способствует также образованию общества и благополучию человечества» [29.С.649]. Отсюда мы разве что убрали бы «образование общества». Порядок и хаос в действии также часто понимают, как созидание и разрушение. Однако очень трудно провести границу между двумя этими формами активности. Всякий пример страстной креативности – всегда результат какой-нибудь неудовлетворенности или недовольства. Любое стоящее творение потому содержит в себе огромный потенциал и силу. Очень часто, активно приводя нечто в порядок, мы неминуемо разрушаем все, что нашему представлению о порядке не соответствует. Все эти разделения, иначе

говоря, субъективны настолько, насколько умозрительны, однако отнюдь не произвольны.

§ 5.5 Проблема мировоззрения

Сказав о том, что, с точки зрения наблюдаемых критериев, представляют из себя свобода, мораль, человек и его ценности, мы можем коснуться и темы мировоззрений. Допустим, что члены любого общества могут быть распределены на восходящем ряду, началом которого мы будем считать звено людей, не могущих себе позволить и на миллиметр в своих восприятиях, мыслях и суждениях отдаляться от действительного положения дел. Концом этого ряда мы будем считать звено людей, чьи ошибки и вольности в интерпретации реальности гарантированно сходят им с рук, так как расплачиваются за них всегда другие. Так вот, мировоззрение – это привилегия последних. Первые не имеют никаких мировоззрений – они или видят мир таким, каков он есть, или погибают. Фактически, мировоззрение – это совокупность представлений человека о собственных ценностях, излагаемая в качестве рационализации того или иного поведения. Ничего общего с реальностью эта химера не имеет.

Не прибегая к поблажке для собственного ума в виде оправдания своих мнений наличием у нас соответствующего «мировоззрения», мы способны, к примеру, поименно назвать все, что нас в других людях устраивает и не устраивает, да еще и объяснить почему. Пользуясь же словом «мировоззрение» мы снимаем с себя ответственность за слова и поступки, основанные на тех вещах, которые мы отказываемся уточнять и придавать обсуждению. То могут быть туманные или ложные представления, иллюзии, пробелы в познании – в общем, все то, о чем имеет смысл умолчать, когда очень хочется заполучить желаемое. Катастрофа не в том, что обладатели «мировоззрения» не несут за него личной ответственности, а в том, что они требуют к нему

уважения – они требуют уважать ровно то, о чем сами никакого ясного понятия не имеют, и что они ни перед кем не обязывают себя никак аргументировать.

Но не делаем ли мы слишком грубых обобщений? Мировоззрение ведь часто преподносят как жизненную необходимость, как неизбежность, как украшение личности, и как источник смысла в жизни. Выполним следующее мысленное упражнение. Я живое существо, и это не вопрос моего или чьего-нибудь чужого мировоззрения. Пока Я жив(а), предметы, люди и события представлены мне по-разному, в зависимости от того, сопровождаются ли они для меня болью, удовольствием или каким-нибудь еще другим ощущением. Строго говоря, любого уже из этих двух обстоятельств достаточно, чтобы сообщить смысл всей моей деятельности в ее каждый конкретный момент. Следовательно, наличие у меня мировоззрения не является необходимым требованием для придания моей деятельности осмысленного характера. То обстоятельство, что чьи-либо мнения зачастую помогают своим уникальным носителям извлекать величайшую пользу из тех уникальных привилегий и лишений, что были ниспосланы на них с рождения и до момента выхода из детства, ни в коей мере не запрещает того, чтобы от этих мнений отказываться на основании ознакомления с опровергающими их фактами.

Людей между собой разделяют не их индивидуальные мировоззрения, а мировоззрение само по себе, как явление, как паразит, коллективно выменивающий у нас объяснительный потенциал на послушание и приверженность. Произнеся «мое мировоззрение заключается в...», мы называем себя рабами по отношению ко всему, что собираемся сказать далее. Мировоззрение есть противоположность ясного взгляда, зараза, которую подхватывают, когда отказываются в рациональной беседе называть вещи своими именами. Уж

лучше довериться случаю, считаем мы, чем такого рода определенности, которая ведет к добровольному неведению, редукционизму и романтизации условий существования, над которыми мы не властны. Лучше лишиться всякой вообще умозрительной опоры (особенно деструктивной) и выжить, найти другую, скрестить их сотни, чем медленно, но верно тонуть во мраке иллюзии, утягивая за собой окружающих. Строго говоря, совмещая множество мировоззрений, мы не имеем ни одного, а именно это мы и предлагаем – открытость, адаптивность, и объективность, сказывающуюся в признании необходимости менять подход в зависимости от ситуации и от объекта воздействия. Мощнейшее средство борьбы с мировоззрением – это обучение как образ жизни.

Заключение

Современное понимание свободы является продуктом проникновения юридических оснований Древне-Римского рабства в философию. Всюду с тех пор в западноевропейской философии свобода приравняется к неограниченной власти *pater familias*, синьора и господина, творить со своей собственностью что вздумается. Именно собственностью становится свобода, когда ее пытаются выразить на языке права – свободу даруют, покупают, продают и делегируют. Везде с усилением государства и порождаемого им рынка растет вероятность того, что человеческая свобода обретет денежную стоимость, что средства государственного принуждения станут устрашающим гарантом всеобщего участия в экономическом обезчеловечивании всех, до кого левиафан способен дотянуться. Выплата долгов, следование долгу, уважение долга – все это, параллельно усилению государств, становится частью наших представлений о морали. Отчетливо видна связь между тем, как на протяжении тысячи лет юристы пытались

придать смысл римским представлениям о собственности, и тем, как, до боли похожим образом, философы пытались отыскать основание, на котором человек мог бы состоять в таких же отношениях собственности и обладания с самим собой

Так же, как и с неотчуждаемой, казалось бы, свободой, человеку перестает принадлежать его тело, и чтобы это исправить, становится необходим Разум, то есть инстанция, рассекающая человека пополам и «дарующая» ему власть над собственным телом, делающая его господином своего тела – «создай проблему, чтоб ее решить». Разум для тела есть то, что есть для свободы право – инструмент ограничения, подчинения и изуродования наших естественных задатков и склонностей. Душа, свобода воли, Разум, право – это суть наши способы сказать, что сами по себе мы не свободны, что нам для того нужны религия, рационализм и государство. Это явно не так. Мы видим историю возникновения этих инстанций, видим историю формирования лексикона, которым пользуются апологеты этих инстанций. Нам известны естественные источники свободы. В антропологии мы видим альтернативные устройства социумов, и об эволюционном происхождении морали мы знаем достаточно, чтобы не опасаться, что кто-то отберет у нас наши любимые умозрительные игрушки.

Свобода является для человека естественной врожденной потребностью и нормой поведения. Было бы это не так, мы бы не фиксировали сопротивление ограничению как отдельное психологическое явление. Чем несвободный человек отличается от свободного, спрашивает циник. Переформулируем этот вопрос: «каковы практические эффекты, необходимо присущие всякой несвободе?» Ответив на этот вопрос о практических следствиях ограничения, мы будем иметь полное знание о свободе, как об объекте. Согласно

прагматическому методу Ч. С. Пирса, только благодаря наличию этих самых практических следствий, мы вообще что-то можем утверждать об объекте, иначе никакой разницы вовсе нет, и о свободе можно утверждать все что угодно. Допускаем, что объект – это находящаяся под угрозой свобода. Практическим следствием этого объекта можно с уверенностью считать выраженное в действии сопротивление, измеряемое и объясняемое при помощи теории реактности. Реактанс – это реакция психики на внешнее ограничение набора возможных поведений, состояние негативного возбуждения, в котором варианты поведения, находящиеся под угрозой, начинают цениться и преследоваться уже как самоцель, что в конечном итоге заканчивается прямым сопротивлением, выраженным в действии. Иными словами, это условие свободы – то единственное, что заставляет организм сопротивляться вторжению в его поведение, и не имеет никакого другого предназначения. С этим чувством мы часто ассоциируем искушение нанести какой-нибудь вред, привлечь внимание, поступить аморально из уже имеющейся ненависти к авторитету. Однако, чем далее мы изучаем это явление, тем меньше видим в нем сходства с реакциями гнева, с недоброжелательностью, с обсессивно-компульсивными расстройствами, с борьбой за статус в группе и т.д. Реактанс, по всей видимости, есть не более чем защитная реакция организма, отражающая фундаментальную истину – произвольное поведение для индивида всегда в приоритете над вынужденным.

Нравится нам это или нет, других вещественных доказательств своего естественного происхождения свобода не имеет. Права и свободы рознятся от конституции к конституции (фактически, ни одно государство не гарантирует свободу). Всякое философское определение либо стремится опровергнуть биологический детерминизм (тщетно), либо дарует «внутреннюю» свободу умиротворения и непротивления.

Мы предлагаем определять свободное поведение относительно тех естественных негативных реакций на его полную противоположность, которые у нас и так имеются. Никаких трансцендентальных субъектов, никакой свободы духа, никакой свободы воли, никаких политических свобод, даруемых в зависимости от прихоти – только настоящая, выраженная в сопротивлении ограничению свобода. Без выявления механизмов этого сопротивления, установить, является ли для человека свободное поведение нормой невозможно. Нет смысла говорить о свободе вне контекста конкретного ограничения, когда свобода обретает ощутимую ценность. Вне данного контекста любое поведение свободно.

Дальнейшие исследования в этом вопросе были бы наиболее продуктивны, если бы можно было их сосредоточить, во-первых, на разработке терминологии и метода для измерения свободы у различных видов млекопитающих при помощи теории реактности, во-вторых, на разработке методов измерения PR в ситуациях безличного внешнего ограничения (и у животных, и у людей), и, в-третьих, на прояснении происхождения данной потребности как фактора выживания и процветания живых существ в целом.

Есть определенная трудность, мешающая нам полюбить свою естественную склонность к свободе. А именно, обо всех принципах устройства морального поведения мы привыкли говорить на языке запретов – тех, что закреплены в законодательствах, в религиозных кодексах нравственного поведения, и в установлениях нашего разума. Нарушая данные запреты, мы, якобы, попираем то единственное основание, на котором люди ведут себя морально, а именно культурное предписание – ту или иную форму договоренности, гарантирующей наказание за отклонение от культурной же нормы поведения. Мораль, однако, не происходит из культуры,

не происходит из философии, не происходит из законодательства, не происходит из религии. Культура лишь находит различные способы удовлетворения и так имеющейся у нас потребности в поддержании просоциального поведения. Когда жизнь группой, кооперация и длительная забота о потомстве сделали для нас необходимыми условиями выживания, слепой отбор снабдил наших предков всеми эмоциональными, когнитивными, эндокринными и другими физиологическими механизмами взаимопомощи и сотрудничества, которые сегодня задействуются в моральном поведении.

Моральное поведение и его механизмы очень четко фиксируются у множества млекопитающих, если не возводить жертву в статус обязательного критерия. Просоциальное поведение для человека, как и для других приматов, естественно, и потому, такое поведение приносит ему удовольствие. Основанная на насилии иерархия доминирования способна обеспечивать дисциплину, и, в этом смысле, способствовать жесткому соблюдению норм, в том числе моральных норм поведения. Однако, сами механизмы, благодаря которым возможны взаимопомощь, дружба, забота, привязанность, эмпатия, сострадание и любовь своим происхождением обязаны не насилию, а противоположным тенденциям поведения, без наличия которых, наши предки бы просто не выжили. Просоциальность происходит из потребности избегать насилия, помогать сородичам, увеличивая, таким образом, общие шансы на выживание.

Ценности, руководящие поведением человека, имеют естественное происхождение — они формируются в строгой зависимости от работы механизма удовольствия и боли, и в отрыве от данного механизма немыслимы. Естественное знание сегодня способно предоставить исчерпывающее объяснение того, почему человек поступает морально, не находясь под угрозой

физического, эмоционального, воображаемого, божественного или еще какого-нибудь наказания – наши гены извлекают из морального поведения выгоду, и потому, наше тело получает от такого поведения удовольствие. То же и со свободой. Почему человек сопротивляется тому, чтобы кто-либо отнимал у него возможность вести себя свободно – потому, что подобные посягательства несут угрозу его шансам на выживание, отчего в организме предусмотрено соответствующее неудовольствие.

Свободное моральное поведение, тем самым, является для человека естественной, независимой от культуры, нормой поведения. «Если все законы уничтожатся», сказал гедонист Аристипп «мы одни [философы] будем жить по-прежнему» [14.С.155]. К счастью, утверждаем мы теперь, философы не так одиноки. Пропади государство, религия и философия разом и навсегда – мы все будем жить по-прежнему. В подавляющем большинстве люди всегда вели себя морально, всегда ощущали если не саму свободу, то, во всяком случае, отторжение к тому, что ей противоположно. Ни инструменты организованного насилия (государство), ни всемогущие персонажи народных сказаний (бог), ни, подавно, философские химеры вроде разума им для того не требовались.

Список использованной литературы

1. Бакунин М. Философия, социология, политика. – М.: «Правда», 1989. – 624 с.
2. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Зенкина. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
3. Бахтин М. Собрание сочинений, Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Издательство Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – 957 с.
4. Бергсон А. Творческая эволюция / перев. с фр. В. Флеровой. – М.: АСТ, 2023. – 416 с.
5. Берлин, И. Философия свободы. Европа / Предисловие А. Эткинда. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 448 с.
6. Вааль де Ф. Истоки морали: в поисках человеческого у приматов / перев. с англ. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016. – 376 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, Т. 1: Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
8. Гоббс Т. Левиафан / ред. А. Матешук. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.
9. Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах, Т. 1. / перев. с фр. М. Соцэкгиз. – М.: «Философское наследие», 1963. – 715 с.
10. Гольбах П. А. Избранные произведения в двух томах, Т. 2. / перев. с фр. М. Соцэкгиз. – М.: «Философское наследие», 1963. – 563 с.
11. Гребер Д. Долг: первые 5000 лет истории / перев. с англ. А. Дунаева. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 528 с.
12. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / перев. с нем. А. Михайлова. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.

13. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени / перев. с нем. В. Молчанов. – М.: «Гнозис», 1994. – 172 с.
14. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / перев. М. Гаспарова. – М.: АСТ, 2020. – 800 с.
15. Кант И. Критика чистого разума / перев. с нем. Н. Лосского. – М.: АСТ, 2022. – 784 с.
16. Кропоткин П. Взаимная помощь: почему мы эволюционируем, помогая друг другу. – М.: Альпина Паблишер, 2024. – 452 с.
17. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах, Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872-1873 г. / перев. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной, И. Эбанойдзе. – М.: Культурная революция, 2013. – 480 с.
18. Пирс Ч.С. Рассуждение и логика вещей: Лекции для Кембриджских конференций 1898 года. М.: РГГУ, 2005. – 371 с.
19. Райл Г. Понятие сознания / ред. В. Филатова. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.
20. Сапольски Р. Биология добра и зла: как наука объясняет наши поступки / перев. с англ. Е. Наймарк, Ю. Аболиной. – М.: Альпина нон-фикшн, 2024. – 766 с.
21. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах, Т. 1. / под общ. ред. и со вступит. статьей М. Григорьяна. – М.: «Мысль», 1974. – 544 с.
22. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.
23. Харари Ю. Н. 21 урок для XXI века / перев. с англ. Ю. Гольдберга. – М.: Издательство «Синдбад», 2019. – 410 с.

24. Хенрик, Д. Секрет нашего успеха. Как культура движет эволюцией человека, одомашнивает наш вид и делает нас умнее / пер. с англ. А. Бродоцкой. – М.: АСТ: CORPUS, 2023. – 640 с.
25. Хитченз К. Бог не любовь: как религия все отравляет / перев. с англ. К. Смелого. – М.: Альпина нон-фикшн, 2011. – 365 с.
26. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории, Т. 2: Всемирно-исторические перспективы / перев. с нем. И. Маханькова. – М.: Мысль, 1998. – 606 с.
27. Штирнер М. Единственный и его собственность / пер. с нем. М. Гохшиллера, Б. Гиммельфарба. – М.: РИПОЛ классик, 2019. – 464 с.
28. Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем») / перев. с аккадского И. Дьяконова. – СПб. Наука, 2006. – 213 с.
29. Юм Д. Трактат о человеческой природе / перев. с англ. С. Церетели. – М.: АСТ, 2022. – 800 с.
30. 3D Brain / [Электронный ресурс] // BRAINFACETS.ORG, 2017. URL: <https://www.brainfacts.org/3d-brain#intro=true> (дата обращения: 23.03.2025)
31. Beaver, K., & Rowland, M., & Schwartz, J., & Nedelec, J. (2011). The genetic origins of psychopathic personality traits in adult males and females: Results from an adoption-based study. *Journal of Criminal Justice*. 39. 426-432. <https://doi.org/10.1016/j.jcrimjus.2011.07.002>
32. Brehm, J. W. (1966). A theory of psychological reactance. New York: Academic Press.
33. Brehm, S. S., & Brehm, J. W. (1981). Psychological reactance: A theory of freedom and control. New York: Academic Press. <https://doi.org/10.1016/C2013-0-10423-0>
34. Brehm, S.S. (1981). Psychological reactance and the attractiveness of unobtainable objects: Sex differences in

- children's responses to an elimination of freedom. *Sex Roles* 7, 937–949. <https://doi.org/10.1007/BF00290976>
35. Brinkley, C., & Diamond, P., & Magaletta, P., & Heigel, C. (2008). Cross-Validation of Levenson's Psychopathy Scale in a Sample of Federal Female Inmates. *Assessment*, 15, 464-82. <https://doi.org/10.1177/1073191108319043>
36. Broadbent, D (1958). *Perception and Communication*. London: Pergamon Press.
37. Brune, M. (2006). The Evolutionary Psychology of Obsessive-Compulsive Disorder: the role of cognitive metarepresentation. *Perspectives in Biology and Medicine* 49(3), 317-329. <https://dx.doi.org/10.1353/pbm.2006.0037>.
38. Clayton, R. B. (2022) On the psychophysiological and defensive nature of psychological reactance theory. *Journal of Communication*, 72(4), 461–475. <https://doi.org/10.1093/joc/jqac016>
39. de Almeida Neto, A.C. (2017) Understanding Motivational Interviewing: an Evolutionary Perspective. *Evolutionary Psychological Science* 3, 379-389. <https://doi.org/10.1007/s40806-017-0096-6>
40. Dennett D. (2003) *Freedom evolves*. New York: Penguin Group. – 361 p.
41. Deutsch, J. A., Deutsch, D. (1963). "Attention: Some Theoretical Considerations". *Psychological Review*. 70: 80–90. [doi:10.1037/h0039515](https://doi.org/10.1037/h0039515). [PMID 14027390](https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/14027390/).
42. Dowd, E. T., Wallbrown, F., Sanders, D., & Yesenosky, J. M. (1994). Psychological reactance and its relationship to normal personality variables. *Cognitive Therapy and Research*, 18(6), 601–612. <https://doi.org/10.1007/BF02355671>
43. Goldman E. (1969) *Anarchism and other essays*. New York: Dover Publications.

44. Graeber D., Wengrow D. (2021) *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. London: Penguin/Allen Lane.
45. Haidt, J. (2012) *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books.
46. Hannah, T. E., Hannah, E. R., & Wattie, B. (1975). Arousal of Psychological Reactance as a Consequence of Predicting an Individual's Behaviour. *Psychological Reports*, 37(2), 411-420.
<https://doi.org/10.2466/pr0.1975.37.2.411>
47. Hargrove Ladner, M. T. (2003). *Dissertation*. 687.
<https://digitalcommons.latech.edu/dissertations/687>
48. Hockenberry, S. L., & Billingham, R. E. (1993). Psychological Reactance and Violence within Dating Relationships. *Psychological Reports*, 73(3_suppl), 1203-1208. <https://doi.org/10.2466/pr0.1993.73.3f.1203>
49. Hong, S.-M. (1990). Effects of Sex and Church Attendance on Psychological Reactance. *Psychological Reports*, 66(2), 494-494.
<https://doi.org/10.2466/pr0.1990.66.2.494>
50. Kelly, A. E., & Nauta, M. M. (1997). Reactance and Thought Suppression. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23(11), 1123-1132.
<https://doi.org/10.1177/01461672972311001>
51. Laurin, K., Kay, A. C., & Fitzsimons, G. J. (2012). Reactance Versus Rationalization: Divergent Responses to Policies That Constrain Freedom. *Psychological Science*, 23(2), 205-209.
<https://doi.org/10.1177/0956797611429468>
52. Levenson, M. R., Kiehl, K. A., & Fitzpatrick, C. M. (1995). Assessing psychopathic attributes in a noninstitutionalized population. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(1), 151-158.
<https://doi.org/10.1037/0022-3514.68.1.151>

53. Lewing, C. A., & Caraway, S. J. (2019). Psychological reactance as a motivation in psychopathy. *Personality and Individual Differences*, 139, 355–359. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2018.12.007>
54. Ma, A., & Tang, S., & Kay, A. (2019). Psychological reactance as a function of thought versus behavioral control. *Journal of Experimental Social Psychology*. 84. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2019.103825>
55. Panksepp, J. (2011) The basic emotional circuits of mammalian brains: do animals have affective lives? *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*. 35 (9): 1791–1804. doi.org/10.1016/j.neubiorev.2011.08.003.
56. Pierce C. S. (1878). How to make our ideas clear. *Popular Science Monthly*, 12(jan), 286–302.
57. Purdon, C., & Clark, D. (1993). Obsessive intrusive thoughts in nonclinical subjects. Part I. Content and relation with depressive, anxious and obsessional symptoms. *Behaviour research and therapy*. 31. 713-20. [https://doi.org/10.1016/0005-7967\(93\)90001-B](https://doi.org/10.1016/0005-7967(93)90001-B)
58. Purdon, C., & Clark, D. (1994). Obsessive intrusive thoughts in nonclinical subjects. Part II. Cognitive appraisal, emotional response and thought control strategies. *Behaviour research and therapy*. 32. 403-10. [https://doi.org/10.1016/0005-7967\(94\)90003-5](https://doi.org/10.1016/0005-7967(94)90003-5)
59. Rendell L, Boyd R, Cownden D, Enquist M, Eriksson K, Feldman MW, Fogarty L, Ghirlanda S, Lillicrap T, Laland KN. (2010) Why copy others? Insights from the social learning strategies tournament. *Science*. Apr. 9;328 (5975): 208–213. doi: [10.1126/science.1184719](https://doi.org/10.1126/science.1184719)
60. Rilling J, Gutman D, Zeh T, Pagnoni G, Berns G, Kilts C. (2002) A neural basis for social cooperation. *Neuron*. Jul 18;35(2), 395-405. [https://doi.org/10.1016/S0896-6273\(02\)00755-9](https://doi.org/10.1016/S0896-6273(02)00755-9)
61. Roes F. (1993). Reactance theory and Darwinism: an example of theoretical reduction. *International Society for Human Ethology*. 8(2), 6-7.

62. Rummel, A., Howard, J., Swinton, J. M., & Seymour, D. B. (2000). You Can't Have That! A Study of Reactance Effects & Children's Consumer Behavior. *Journal of Marketing Theory and Practice*, 8(1), 38–45. <https://doi.org/10.1080/10696679.2000.11501859>
63. Sapolsky R.M., Share L.J. (2004) A Pacific Culture among Wild Baboons: Its Emergence and Transmission. *PLoS Biol* 2(4): e106. <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0020106>
64. Sapolsky, R. *Determined: a science of life without free will.* – New York: Penguin Press, 2023.
65. Shen, L., & Dillard, J. P. (2005). Psychometric Properties of the Hong Psychological Reactance Scale. *Journal of Personality and Assessment*, 85(1), 74–81. https://doi.org/10.1207/s15327752jpa8501_07
66. Silvia, P. J. (2005). Deflecting Reactance: The Role of Similarity in Increasing Compliance and Reducing Resistance. *Basic and Applied Social Psychology*, 27(3), 277–284. https://doi.org/10.1207/s15324834basp2703_9
67. Sittenthaler S., Steindl C., & Jonas E. (2015) Legitimate vs. illegitimate restrictions – a motivational and physiological approach investigating reactance processes. *Front. Psychol.* 6:632. [doi:10.3389/fpsyg.2015.00632](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00632)
68. Tiihonen, J., Koskivi, M., Lähteenvuo, M. et al.(2020) Neurobiological roots of psychopathy. *Mol Psychiatry* 25, 3432–3441. <https://doi.org/10.1038/s41380-019-0488-z>
69. Treisman, A. (1964). "Monitoring and storage of irrelevant messages in selective attention". *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*. 3 (6): 449–459. [doi:10.1016/S0022-5371\(64\)80015-3](https://doi.org/10.1016/S0022-5371(64)80015-3).
70. Wallaert M., Ward A., Mann T. (2023) Taming the white bear: Lowering reactance pressures enhances thought suppression. *PLoS ONE* 18(3): e0282197. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0282197>

71. Waris, O., Karlsson, L., Antfolk, J., Karlsson, L., Karlsson, H., & Soveri, A. (2020). The factorial structure of the Hong Psychological Reactance Scale in two Finnish samples. *Nordic Psychology*, 73(1), 68–90. <https://doi.org/10.1080/19012276.2020.1800508>
72. YouTube. (18 ноября 2017 года) «Noam Chomsky – Bakunin’s Predictions» [видео файл], https://www.youtube.com/watch?v=3gS6g41m_NU (дата обращения: 29.03.2025)
73. YouTube. (24 мая 2011 года) «Does God Exist? Frank Turek vs Christopher Hitchens» [видео файл], https://youtu.be/S7WBEJJIYWU?si=1MMPUsGKhPi6wx_W (дата обращения: 29.03.2025)
74. YouTube. (3 апреля 2022 года) «Дробышевский. Антропология власти» [видео файл], <https://youtu.be/8ozepoLBMvE?si=N0aNdfSQ0qD6cn7a> (дата обращения: 21.02.2025)

Маркиз де Сад и садизм – философские домыслы

«Да будет же тот вечно предан сраму,
Кто б вздумал дно вселенной описать».
(Данте Алигьери, Божественная
комедия, Песнь XXXII, 7)

Для целей нашего исследования мы здесь по большей части используем не научный язык истины, а художественный язык культуры. Французский писатель Донасьен Альфонс Франсуа де Сад, он же Маркиз де Сад, на страницах своих произведений прорубил в культуре очередное окно, из которого ослепляющим светом пролилась реальность человеческой природы. По словам Жоржа Батая, «Сад первый описал в разумных выражениях эти бесконтрольные движения, на отрицании которых сознание построило общественное здание и образ человека. Для этого он вынужден был подойти с другой стороны и оспорить все, что везде считалось непоколебимым» [1.С.87]. Творчество Сада ярче всего демонстрирует демоническую сторону человека, которая едко пренебрегает любыми нашими попытками её насильно облагородить. Мы настолько привыкли жадно брать у природы, что стыдливо мыслим её теперь исключительно как щедро дающую, забывая, что являемся при этом её частью. «Мать-природа де Сада – язычница-людоедка, из чьей драконьей пасти стекают сперма и слюна» [2.С.292]. На животном уровне понимаемое сиюминутное «Я хочу» не значит «хочу для другого». С точки зрения природы, «хочу», значит «хочу для себя». Развязывая себе руки, возвращаясь к человеку вполне, Сад показывает читателю на что способно эгоистичное по своей сути природное воление, когда над ним не довлеют оковы культуры и морали.

Зигмунд Фрейд, преследуя причины извращений, вынужденно находит себя на тёмной территории детства, где законы не существуют, где мир искренне непонятен и загадочен, где ребёнок только начинает тем внешне отличаться от животного, что вербализирует свои порывы. На этой территории тайны в живое, тем самым, вторгается мёртвое – культура, со всеми её обременительными и навсегда травмирующими требованиями. «Извращённая сексуальность есть ни что иное, как возросшая, расщеплённая на свои отдельные побуждения инфантильная сексуальность» [З.С.226]. Как ещё человеческий ребёнок, по мысли Фрейда, может вполне следовать своим побуждениям, кроме как тайком и поперёк окружающим? Культура навсегда клеймит человека неврозом, фетишем или другим извращением, прежде чем принять его в свои объятия, а человек, благодарный, устремляется в те её уголки, где его уродству будут рады. Стоит ли нам подозревать садизм в каждом здоровом человеке, понимать страсть к насилию как неотъемлемую черту, позволяющую виду выживать и продуктивно функционировать? Безусловно, садовское творчество – это бунт живого против мертвого. Что же такого важного, живое пытается до нас донести?

Отрицая в себе тенденцию к насилию, к наслаждению жестокостью, мы в вопросах войны, сексуальности и религии перестаём видеть дальше своего носа. Помимо чувства справедливости и долга, помимо любви и эмпатии, помимо способности к пониманию прекрасного и возвышенного, в человеке сокрыто нечто ещё. Мы жаждем войны, втайне наслаждаемся её кровавыми подробностями. Мы хотим овладеть другим человеком, сделать из него объект нашего удовлетворения. Мы ненавидим ближнего, до той степени хотим забрать всё, что у него есть и стереть его с лица земли, что нам приходится писать закон, в котором мы неумолимо путаемся, который сам становится предлогом к войне.

Шедевров искусства из человеческого воображения родилось куда меньше, чем всевозможных методов пыток и издевательств. Чего нам следует ожидать от незнакомца, исходя из того, что нам известно о нас самих? Чтобы содержательно ответить на этот вопрос «нас самих» мы должны знать во всех возможных подробностях. В противовес позитивному образу человека, мы опишем феномен садизма, как хороший пример того, что принято именовать злом. Мы постараемся вывернуть понятия добра и зла наизнанку – так, чтобы указать на те аспекты нашего собственного внутреннего устройства, что руководят нашим восприятием.

Благодаря табу, благодаря культурно-моральному подавлению сексуальности и агрессивности, Сад в людях эмоционально отзывается – это наша черта, совесть нашей культуры, наша неприглядная тень. На примере Сада, как яркого атеиста и анти-моралиста, мы можем заметить то, как законы, призванные улучшить состояние человека, становятся в его глазах красной тряпкой, которой махают перед быком. Персонажи, подобные Саду, сильно затрудняют работу тем, кто пытается защищать идеалы свободы. Свобода начинает ассоциироваться у людей с абсолютным распутством и злом, что весьма прискорбно. Свобода – это не корень зла, а потребность, с которой надо считаться, которая, если отовсюду снаружи и изнутри подавляется, восстает против нас самих и против всего, что ее вовне ограничивает.

Мы собираемся преподнести Сада нередуктивно. Что это значит? Это значит, что мы собираемся очертить поле для интерпретаций, с каждой из которых Сад у нас с течением в времени может совпадать, являясь для нас в эти моменты чем-то реальным. Реальным – то есть доступным, имманентным, незамутнённым догмой – чем-то таким, к чему один из наших ключей может подойти,

соберись мы использовать то, что нам от Сада известно о человеческой природе на себе. Понять Сада через себя, чтобы через Сада понять себя. Мы проводим своё исследование, чтобы жить лучше, свободнее и счастливее. Сад – один из крайних случаев человека. На нём извращенное насилие понять легче, оно у него прорывается сквозь трясины плотской необходимости в пище к осмысленному бессмысленному действию, которое само становится смыслом и является самоцелью. Оно у него перестаёт быть профанным, и становится возвышенной низостью. О насилии в его контексте можно говорить серьезно, как о чём-то не изначально животном и присущем, от чего необходимо избавиться, и что нужно преодолеть как болезнь, голод или еще какую напасть, а как о чем то, в пользу чего этот либертин делает осознанный выбор.

Садизм, как и любой другой феномен, должен занять своё законное место между вещью в себе и вымыслом. Он явлен, не будучи при этом чем-то, что мы можем метафизически обосновать или, наоборот, отнести к случайности. Обозначим же болезненные дихотомии, которые мы стремимся преодолеть:

А) Тезис: «Садизм присущ всем как основа человеческой сущности, и должен рассматриваться как норма». Антитезис: «Садизм навязывается культурой, и является признаком её разложения, нормальному здоровому человеку он не свойственен».

Б) Тезис: «Садизм – это здоровое поведение, которое демонизируется и рассматривается как злое только теми, кто слишком боится собственной природы». Антитезис: «Садизм патологичен, он рождается из озлобленности на мир как желание уничтожить и попирать всё, что ассоциируется с красотой и добром».

Садист тем отличен от психопата, что его удовольствие напрямую зависит от осознания чужого страдания. С феноменологической точки зрения, садист

необходимым образом производит «аналогизирующую апперцепцию», дабы вообще иметь в своём жизненном мире представление о Другом и о том, что тот чувствует. «Я заключаю, что за каждой не-моей психофизической структурой «стоит» аналогичный моему, но *другой* трансцендентальный субъект. По Гуссерлю, результат данного заключения столь же несомненен, сколь и результат трансцендентальной редукции» [4.С.55]. Таким образом, садист имеет в своём распоряжении не вещь, но человека, как специфически данный ему объект. Как пишет Батай, «Объект как *таковой* (человек) еще ничего не значит: его надо изменить, чтобы получить от него желаемое страдание. Изменить – то есть разрушить» [1.С.83]. Было бы, однако, опрометчиво с нашей стороны предполагать, что разрушение в таком случае есть единственный смысл направленности на объект.

Латентно удовлетворяться чужим страданием и несчастьем – это свойство любого вообще человека. Человек, получающий от насилия удовольствие является садистом лишь номинально. Человек знающий об этой своей тенденции, при этом, активно упивающийся ею, сознающий все возможные злонамеренные коннотации, получающий от их осознания дополнительное удовольствие, ассоциирующий самого себя со злом как с чем-то, пусть лишь умозрительным, но все же самостоятельным – вот это уже ближе к делу. Настоящий садист выявляется по интенции, а не по факту получения удовольствия от чужой боли.

Мысль о причинении зла способна возбудить сексуальное желание потому, что лишь обладающий властью над другим как над своим объектом, одинаково способен причинить ему как добро, так и зло, в то время как слабый, куда он хочет жить, обязан исключительно угодить сильному. Вседозволенность раскрепощает. Положение, в котором я способен беспрепятственно причинять зло – это однозначный маркер обладания

властью. Власть и ее распределение – одна из важных составляющих сексуального общения. Секс пропитан властью, эгоизмом, доминированием и объективацией. Мозг по самой близкой выученной ассоциации ошибочно принимает причинение зла за обладание властью, так как свободная реализация первого обязательно предполагает второе, является показателем второго. Мы наслаждаемся жестокостью потому, что она позволяет нам почувствовать себя природной стихией – острота удовольствия напрямую зависит от осознания несправедливости чужого наказания. Мир несправедлив, чем более мы ощущаем себя такими же несправедливыми, тем значительнее сами себе кажемся. Потребность в остром ощущении собственного превосходства проистекает из разочарованности в людях, из ощущения несправедливости, из озлобленности на мир в самом общем смысле этого слова. На языке христианства мы бы сказали, что вкус зла не в отдалении от Бога, а в отождествлении себя с ним.

Однако данной характеристике в большей степени соответствует нарциссический тип личности, чем садистский. Причина появления обоих этих расстройств – диспропорция любви. Когда ребенка любят слишком сильно, такое к себе отношение становится для него нормой. Когда ребенок не получает любви и принятия там, где ему это было важнее всего, у него формируется пессимистичное представление о мире, в котором он живет – в этом мире любви нет, не стоит на нее и надеяться, этот мир наполнен жестокостью, болью, агрессией, и ненавистью. Ведь какая же следующая по интенсивности эмоция после любви, если не ненависть? Такое мировоззрение проистекает естественным образом из выученных принципов защитной реакции на дискомфорт. Таким людям больше по душе произведения искусства, содержащие в себе насилие, так как такое изображение действительности приятным для эго

образом утверждает индивида в его мировоззрении. Мы имеем, следовательно, разделение на два мира – мир любви и мир ненависти. Человек, получающий удовольствие от получения и дарения любви, живет в мире, где всего для всех достаточно, где любящее его божество дало ему возможность самому ощущать это прекрасное чувство. Такой человек получает удовольствие, своим любящим и само-обнадеживающим поведением приобщаясь к тому, как мир в его предельной глубине устроен – само-обожествляется. В мире ненависти все устроено ровно наоборот, и критерии обожествления у него свои. Здорового и красивого в мире ненависти следует наказывать, обезобразить и унижить сразу после того, как это будет сделано с больным и скверным. Инструмент приобщения к мировому закону здесь – это жестокость. «Образы злобы и вредительства, охоты и добычи. Девица – загнанный и освежаванный кролик. Сценарии Сада бывают обезоруживающе мягкими: «Он приказывает найти женщину, у которой красивые волосы, под предлогом, что хочет их получше разглядеть; затем предательски остригает их и кончает, видя, как она рыдает в своем несчастье» Спенсерианская маска, публичное зрелище, эротизированное противостоянием женственной уязвимости и ледяной, похотливой иерархической власти» [2.С.301]. Помимо осознания физиологической боли садист упивается ещё и осознанием чужого осознания своего несправедливого наказания. Об огромном значении морального аспекта садовских издевательств нам станет особенно ясно далее.

В «Этике психоанализа» Жак Лакан в присущей ему парадоксальной манере сопоставлял де Сада с Иммануилом Кантом. Императив, получаемый в результате садовского выворачивания наизнанку библейских заповедей, Лакан ставит в один ряд с кантовским императивом. «Если мы исключим из морали всякий элемент чувства, если мы устраним, обесценим

того вожатого, которым чувство нам служит, то полученный на пределе этого процесса садистский мир окажется всего лишь возможным – пусть карикатурным, изнаночным – вариантом мира, руководимого радикальной этикой, той самой, которую формулирует в 1788 году Кант» [5.С.106]. Моральный закон, согласно Канту, а *rigor* предполагает чувство страдания, так как противоречит всем нашим наклонностям. На этом основании Лакан усматривает в этике Канта то же самое наслаждение страданием, что свойственно и Саду. Отличие в том, что Сад стремится наслаждаться неудовольствием за чужой счёт. Последовательный кантианец, таким образом, наслаждается, идя против собственной природы, а последовательный садист, идя против внешнего морального регулирования. Пока Кант нежно душит свой инстинкт самосохранения, Сад маниакально возводит философскую гильотину для любых навязываемых ему альтруистичных порывов. В той степени, в которой Сад и сам являлся человеком, эта гильотина служила ему и в борьбе против его собственной эмпатии.

То самое, что отличает в этих случаях удовольствие от наслаждения (*jouissance*) – это непосредственная близость к смерти, обостряющая любое чувство точно так же, как и постановку любого вообще вопроса. Можно даже полагать, что искренний кантианец, в парадигме Лакана есть чистый мазохист. Психологизация кантовской этики в принципе плодотворна. Совершенно определённо – какая-то доля праведного поведения находит в качестве своей мотивации наслаждение от пренебрежения смертью. «Я, человек, могу действовать руководствуясь своей системой ценностей, которую я ещё и получил благодаря тщательному и предельному продумыванию логических законов» – согласимся же, звучит очень выгодно для эго.

Другого взгляда в этом вопросе придерживался бы Жорж Батай: «Многие умы сходятся в одном: в приговоре судьи есть нечто леденящее, лишённое всякого желания и азарта, сжимающее сердце. Таким образом, Сада можно решительно противопоставить судье; надо сказать, что у него не было ни сдержанности, ни суровости, которые позволили бы свести его жизнь к какому-нибудь принципу» [1.С.80]. Если понимать Канта, в соответствии с его собственной философией, именно как судью, то бесстрастия этого судьи будет противопоставляться искренняя страсть к преступлению, которую мы и находим у Сада. Однако Батай здесь говорит о Саде уже с сильной оглядкой на его реальную биографию, а не рассматривает садовскую этику в отрыве от его жизни, как это отчасти делает Лакан. Там, где Лакан использует этику Сада в качестве концепта, Батай в этом же качестве использует образ судьи. Сад, надо сказать, валяется в грязи все идеалы просвещения, выдвигаемые Кантом, когда посреди своей «Философии в Будуаре» обращается к французам. Идеал свободного общества в его жизненном мире превращается в уничтожение церкви, детские бордели, законные убийства, рабство, изнасилования и т.д. Сад – это совесть просвещения.

Лакан помещает Сада в иудео-христианскую парадигму, в которой только и возможно, по его мнению, наслаждение грехом. Как у Канта наслаждение Законом невозможно без пренебрежения природой, так у Сада наслаждение *природой* невозможно без пренебрежения Законом. Лакан приписывает Саду подспудную религиозность – ту самую, против которой Сад и боролся всеми силами. Эту его борьбу Лакан рассматривает как симптом. Саду, с этой точки зрения, церковь нужна как воздух. Иначе пропадает вся сладость преступления. Ненавидеть и презирать святое можно лишь тогда, когда можно указать на конкретный объект. Нет греха без закона, который можно нарушить.

Американская писательница Камилла Палья имеет на этот счёт иное мнение. С её точки зрения Сад буквально и искренне откатывает человечество на тысячелетия назад к его истокам, воскрешает богиню Кибелу и делает её в стократ кровожаднее, срезает внушительный слой культуры, обнаруживая под ним истинное лицо человека. Комментируя отрывок из «Жюльетты»: «Со времен «Вакханок» не было такого прямого описания демонического опыта. Де Сад воссоздает муки и радости мистериальных религий древности. Его либертенки – высшие жрицы дикой природы, работающие на нее днем и ночью» [2.С.294]. Палья не отказывает Саду в претензии на общезначимость его интуиций касательно латентной жестокости секса. «Пункт за пунктом высмеивая Руссо, он предвосхищает теории агрессии Дарвина, Ницше и Фрейда» [2.С.290]. Дионисийское безумство и наслаждение жестокостью, с этой точки зрения, не имеют ничего общего с Законом как с коррелятом своей интенсивности. Человек отвратителен изначально – оставьте его наедине со своей природой, и он вместо прекрасного справедливого общества построит пыточную, где станет истязать слабого за его слабость. Садистская фантазия особенно комфортно себя ощущает среди подобных грубейших обобщений, они наделяют её силой, а самого садиста делают сопричастным чему-то большему, чем он сам, чем его частная разрушительная потребность.

Как верно упоминает Батай, Сад намного больше смысла нашёл в своих жестоких порывах страсти, чем во всём остальном, что культура предлагала ему в качестве противоположности. Что ещё извращённый ум станет делать с непосредственно данными ему ощущениями, как не искать в них закономерность и пропорцию? Оргазм, в этом смысле – это точка невозврата, в преддверии которой, Сад не только помещает всё стимулирующее, что только может прийти ему на ум, но делает это ещё и

выстраивая иерархию, градиент непристойности и жестокости. Что собой олицетворяет этот градиент, существующий как в масштабе целого произведения, так и в своей миниатюре, сказываясь, например, в каждом частном взаимодействии Жюстины со своими обидчиками? Разве не одну из структур человеческой природы?

Мишель Фуко Сада называет современником переворота эпистемы, завершения классической эпохи. Его неиссякаемое творчество, пишет Фуко, «обнаруживает хрупкое равновесие между незаконным законом желания и тщательной упорядоченностью дискурсивного представления. Порядок дискурсии находит здесь свой Предел и свой Закон, хотя он все еще сохраняет силу сосуществовать с тем, что им управляет. Несомненно, в этом состоит принцип того «распутства», которое было последним словом западного мира (затем начинается эра сексуальности): распутник – это тот, кто, подчиняясь всем прихотям желания и всем его неистовствам, не только может, но и должен осветить его малейшее движение светом ясного и сознательно используемого представления» [6.С. 236]. Всякие свое желание распутник должен немедленно выражать в представлении, и наоборот, наделять представления плотью желания. У всего есть четкий порядок, это видно и в самой композиции сцен, и в их внутренней причинно следственной выверенности. Фуко допускает, что «Жюстина» и «Жюльетта» имеют такое же значение для современной культуры, какое «Дон Кихот» имел для предыдущей.

Настоящий садист следует своим фантазиям без стыда и смущения. Свобода воображения сделала Сада рабом его собственных фантазий. Ощущение абсолютной безнаказанности и свободы, возможное лишь посредством фантазии, является сывороткой правды настолько лишь, насколько мы смеем полагать Сада

здоровым. Если мы не будем учитывать патологию его личности, то придём к слишком одностороннему выводу, который Сад сам и предлагает – будто все люди в своей предельной сути таковы же как он сам и хотят ровно того же и так же. Сад из своего собственного извращённого мировосприятия ваяет мировоззрение, особый взгляд на природу, который он вкладывает в уста своих порнографично-плоских персонажей. Его видение человеческой природы есть результат редукции всего многообразия порывов человеческой психики к его собственным, за вычетом всего, что его ощущению не соответствует. Сад постоянно разбавляет сцены насилия и диалоги о морали соответствующего рада философствованиями. Так разрушение становится у него метафизическим принципом и моральной обязанностью просвещенного человека. «Разрушение – один из первейших законов природы, а значит, ничто из ведущего к распаду, не вправе считаться преступным. Оскорбительно ли для природы то, что исправно ей служит? Впрочем, столь лестная для смертного роль разрушителя – не более, чем химера; убийство – далеко не гибель, тот, кто его совершает, лишь варьирует формами; он просто возвращает природе исходные элементы, дабы та, искусной своей рукой, воссоздавала новые существа. Творчество – великая радость для того, кто ему предается; убийство же готовит природе условия для творчества, поставляя ей материалы, которые та мгновенно перерабатывает, так деяние, безрассудно порицаемое глупцами, приобретает ценность в глазах универсальной сей созидательницы» [7.C.51].

Как в случае с Садом, так и повсеместно, чрезмерное умозрение ведёт к извращенному во всех смыслах пониманию как реальности, так и самого себя. Чернейшие извращения в произведениях Сада родились из его одиночества, из оторванности от мира. Из 74 лет своей жизни почти 30 он провёл в заключении. Фантазия

притупила его либидо настолько, что без жестокости, видимо, оргазм для него был уже невыносим. Быть может, мы ошибаемся. Эти положения нам приходится додумывать самостоятельно, относясь к Саду в первую очередь как к человеку. Соображения наши мы подкрепляем современными исследованиями тёмной стороны людской психологии. Садистские тенденции зачастую сопровождаются склонностью к интроверсии, депрессии, оторванностью от межличностных отношений, нехваткой социальных навыков и низким уровнем активности [8.С.8]. Не то, что бы Сад не обладал социальными навыками, но данный ряд характеристик нами взят из результатов исследования реальных людей, чей диагноз своим именем Саду обязан. Садизм является ответной реакцией в развитии детской психики на насилие извне, будь то со стороны близких родственников или сверстников. Понимать такое развитие мы можем двояко – во-первых, как выученный на чужом примере паттерн поведения, означающий сознательный выбор быть лучше насильником, чем жертвой (хотя такая дихотомия в принципе является когнитивным искажением), а во-вторых, как бессознательное устремление выместить на окружающих гнев на собственную ничтожность (которая так-же явлена в качестве искажения, так как от насилия со стороны родителя ни один ребёнок не застрахован).

Человек в социальном отношении никогда не пребывает в вакууме. Своё поведение он соотносит с поведением других, наблюдаемых им членов социального взаимодействия. То первое и внушающе-устойчивое, что длится в живом существе – это адаптация. Нам ведь совершенно неудивительно, что психические состояния всех членов группы всегда взаимозависимо распределены. Тем более естественной нам должна представляться по-хищнически жестокая реакция индивида на самоотрекающуюся жертвенность

окружающих. Люди своим поведением неосознанно навязывают друг другу уготованные психикой роли. С этой точки зрения, не удивительно, например, что в человеке усиливается агрессивное хищническое начало, когда все вокруг него начинают вести себя как добыча. Не всякая тенденция провоцируется своим полным соответствием. Насколько бы заразной нам ни казалась наша эмпатия, она всегда рискует наткнуться на свою жадную и неистовую противоположность, а то и явиться её прямой причиной. Властные отношения в группе настолько объективны, насколько нас касается их физически-ощущаемое воплощение. Не иметь этого в виду – значит то и дело по причине собственной же наивности сталкиваться с бессердечием и несправедливой эксплуатацией со стороны других. Садизм – это в том числе продукт внешнего воздействия, зачастую симметричного по происхождению, и обратного в имманентном реагировании. Большая или меньшая его доля содержится в любом социальном взаимодействии. Потакая жестоким прихотям, мы их в другом человеке культивируем, вызываем к жадно-берущему началу нашей общей животной природы. Что есть отдельный человек как не частичное выражение общества? Если общество в лице хотя бы нескольких наивных жертв, нескольких сочувствующих инстанций, оставляет садиста безнаказанным, то его поведенческий паттерн закрепляется, становится ему характерным, привычным и само собой разумеющимся. И вот реальность уже отторгает все наши спекуляции, к которым мы прибегаем в попытке однозначно ответить на наш вопрос - «и кто же тут виноват?». До тех пор, пока мы существуем друг в друге и друг через друга, этот вопрос не имеет смысла.

Стоит принять во внимание, что если для человека обычное существование в социуме начинает ассоциироваться с моральным поведением, то можно представить, насколько ему сообразнее желать

противоположного, когда речь заходит об интимном уровне его жизни. Сексуальная фантазия не может быть продолжением обыденности. Если человеку взбрело в голову, что его поведение имеет глубоко моральный характер, то фантазия его будет устремлена к анти-моральности соответственно. Добавим к этому ощущение постоянной несправедливости со стороны окружающих, и мы получаем жестокий и озлобленный характер образов, как ответ психики на получаемое раздражение. Человек, считающий себя главным героем трагедии, сам у себя отнимает мельчайшие возможности удовлетворения своих психических потребностей. Где еще им теперь удовлетворяться как не в фантазии?

Наш вердикт таков – мы можем лишь достойным и искренним образом включить бесстыдную исповедь Сада в корпус наших знаний о человеке, и о том, как он ориентирует себя в западноевропейской культуре. Безусловно, подробности садовой тени больше нам говорят о нём самом как о персоне, нежели отражают сущность человека вообще. Сад художник, он не составляет мировоззрение из череды аргументированных выводов – он рисует мировоззрение. Весь обжитый и окультуренный нами мир он погружает в страдания и боль. От этого он получает не удовольствие, как если бы он сам совершал написанное, а именно наслаждение, то есть такой вид ощущения, который занимает вторую полу-умозрительную ступень проживания – это наслаждение возможно только в строго выверенных и тщательно срежиссированных вымышленных ситуациях и обстоятельствах, только в его работах.

Многokrатно напоминаем, что ничего общего с действительным научным исследованием человеческой природы здесь почти не представлено. Если человек обнаруживает за собой подобные тенденции поведения и отношения к окружающим, это значит, что у него имеется та или иная форма психического расстройства, по поводу

которой ему следует обратиться за помощью к специалистам и пройти терапию. Действительно потребительское или действительно издевательское отношение к другим людям нигде не приветствуется, и не должно приветствоваться. В BDSM сообществах, где люди находят себе партнера для получения взаимного удовольствия с применением элементов насилия и доминирования, подобными вещами не занимаются. Там наоборот, парадоксальным образом, самое для людей важное – это ответственный подход, бережность, способность к коммуникации и эмоциональная поддержка. Элементы садизма или мазохизма можно отыскать в поведении любого человека, однако было бы ошибкой и преступлением говорить, что садизм или психопатия являются для человеческого существа нормой.

Томск, 2024

Список использованной литературы

1. Батай Ж. Литература и зло / перев. с фр. Н. Бунтмана, Е. Домогацкого. – М.: Издательство МГУ, 1994. – 166 с.
2. Палья К. Личины сексуальности / перев. с англ. под общ. ред. С. Никитина. – Екатеринбург: У-Фактория, Издательство Уральского университета, 2006. – 880 с.
3. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции / перев. с нем. Я. Когана. – М.: Академический проект, 2020. – 477 с.
4. Слинин Я. Феноменология интерсубъективности. – СПб.: Наука, 2004. – 354 с.
5. Лакан Ж. Этика психоанализа (Семинары: Книга VII (1959-60)) / перев. с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис, Логос, 2006. – 416 с.
6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / перев. с фр. В. Визгина, Н. Автономовой. – СПб, А-cad, 1994. – 407 с.
7. Sade M. Philosophy in the Boudoir or The Immoral Mentors / trans. from the French by J. Neugroschel. – Penguin Group, 2006. – P. 195.
8. Međedović J., Petrovic B. The Dark Tetrad: Structural properties and location in the personality space // Journal of Individual Differences. – Hogrefe Publishing, 2015. Vol. 36, № 4. P. 228–236.

Мировоззрение и длительность

Введение

Узость микроспективного мышления обеспечивает точность формулировки, но не контакт с реальностью. Буквальное понимание, эта отчаянная попытка запечатлеть смысл, нарушает целостность восприятия. Реальность, умерщвлённая категорией, просачивается сквозь её идеальные формы, и, как любая непонятая должным образом проблема, разит ахиллесову пятую систематика. Если бы системные философы были искренними в своих мотивациях, нам не приходилось бы полагать, что предельные вопросы, с которыми они в конце концов сталкиваются, чем-то отличны от тех, которые они решали каждый раз в каждом частном случае по ходу своей аргументации. Предельный вопрос, в этом смысле, указывает на череду проблем, заведомая решенность которых только и позволяет его задать. Например, утверждая что-либо о конкретном человеке, мы встраиваем наше суждение в ту или иную традицию понимания сущности людей вообще, незаметно отнимая у самих себя простор для интерпретации. Относясь к людям исключительно враждебно или исключительно благосклонно, мы игнорируем и отрицаем их простейшие потребности, удовлетворение которых, возможно, только и позволяет им существовать и встраиваться в социум. Отказываем ли мы человеку в эмпатии или в агрессии, пытаясь его таким образом определить – мы становимся жертвами собственного редукционизма. Крайние формулировки отдельных философских традиций становятся емкими рупорами для и так распространенных предвзятых мнений о «сущности» людей вообще. Приведем пример:

Homo homini lupus est, следовательно о человеке нужно судить в первую очередь как о существе желающем и ведомом, ведь то, что заставляет нас

действовать – это всегда одна из форм природного эгоизма. Человек – это целиком животное.

Cogito ergo sum, следовательно о человеке нужно судить в первую очередь как о существе мыслящем, ведь то, в чем мы единственно не можем усомниться – это само мышление. Человек от животных обособлен, и природе противопоставлен.

Ещё одна трудность лежит в определении человеческой природы вообще как предмета исследования: «следуя археологической сети отношений, дающей свои законы классическому мышлению, мы видим, что человеческая природа немного выходит за рамки представления, что и позволяет ей представлять себя (в этом вся человеческая природа: она находится вне представления для того, чтобы вновь предстать в пустом пространстве, отделяющем присутствие представления и это «пред» от его повторения), и что природа создает неуловимые помехи представлению, в результате чего сходство воспринимается прежде, чем различается порядок тождеств. Природа и человеческая природа, в общей конфигурации *эпистемы*, делают возможной стыковку сходства и воображения, что обосновывает и порождает все эмпирические науки о порядке» (Мишель Фуко, Слова и вещи) [13.С.105]. Тем самым, условие связи представлений вообще – это человеческая природа, необходимо лежащая вне представления. Тем сложнее ее теоретизировать. Нас же конкретно занимает вопрос как отделить бескорыстное исследование от апологии мнения. Предвзятые мнения делают нас глухими и слепыми к реальности человеческой природы. Эмпатия и красота никогда не обнаружатся там, где их и не думали искать. То же верно для агрессии и уродства. От того, как каждый из нас понимает человека, в этом случае, зависит дальнейшее принятие или непринятие вполне конкретных взглядов, систем государственного устройства, конкретных форм взаимодействия индивида с

окружающими, вполне конкретных метафизических тому обоснований.

Принятие человеческой природы – это путь к согласию с самим собой. Ненависть, страсть, презрение – это те вещи, которые нужно в себе осознавать, а не отрекаться от них, не закрывать на них глаза, хоть иногда не прятать их за маской вежливого безразличия. Следуя выученным «культурным» предписаниям, люди идут на все, лишь бы казаться больше, чем жизнь, вплоть до демонизации и отрицания в себе самых витальных нужд и склонностей. «Tais-toi, malheureux, & songe que c'est le plaisir qui t'a tiré du néant»³ (Дени Дидро, Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремёсел, Т. 8) [16]. Жить полной жизнью, значит перестать перебрасывать на других ответственность за собственные наклонности. Иными словами, «give the Devil his due», чем раньше, тем лучше. Проблема должна быть высказана, выстрадана, выдернута из её комфортного обиталища – только так мы избавляемся от иллюзий на свой счёт. Своего дьявола нужно знать в лицо, знать досконально и наизусть. Если у нас войдёт в привычку постоянно отмахиваться от всего, что нам неприятно и, якобы, противоположно, то мы бесславно падём жертвами гордыни и невежества. Истина никому не обещала быть лицеприятной. Как минимум следует перестать искать её исключительно в приятных и привычных для нас местах. В изменчивом мире лишь динамическое восприятие действительности может претендовать на статус приемлемого. Знание о живом и длящемся тоже должно непрестанно обновляться – оно должно быть живым.

В вопросах человеческой природы, мы то и дело рассчитываем на однозначные ответы, которые нам могут предложить те или иные школы мысли. Однако, человек,

³ Молчи, ущербный человек, и помни, что именно удовольствие выдернуло тебя из небытия (ptr).

в том числе философствующий, не есть нечто определяемое единожды. Инструмент определения неприменим к живому, длящемуся и чувствующему – в нашем случае, к самому определяющему. Существуют факторы, все же склоняющие нас к чрезмерной концептуализации поведения людей. В данной работе нас интересует то, какова природа этих факторов. Чрезмерную концептуализацию мы далее будем называть редукционизмом. Редукцию мы собираемся рассматривать в качестве результата патологического и предвзятого способа рассуждения – то есть как симптом предвзятости. Между нами и реальностью нередко располагаются идеализированные или, наоборот, пессимистичные образы, философские доктрины, научные формулировки. Мы намерены исследовать, насколько это возможно, природу и генезис иллюзий, в которые способен впадать человек, относящийся к реальности опосредованно.

Мы собираемся предоставить два ряда аргументов: аргументы против редукции как общего метода; аргументы в пользу «живого мировосприятия». Нас интересуют возможные эмоциональные, физиологические, когнитивные, прагматические и мировоззренческие аспекты происхождения редукции. Чем редукционистское мышление мотивировано? Мы попытаемся раскрыть болезненность и вред редукционистского подхода как к человеческой природе, так и к реальности вообще. Мы хотим осветить именно те аспекты человеческой природы, что никак не поддаются единоразовому объяснению. Как максимум, наша цель – выработать пропедевтику к живой философии. Редукционизм должен быть сперва рассмотрен как тенденция обыденного мышления, затем как философский метод, и, наконец, в качестве барьера между философией и реальностью.

Подозревая искреннее мышление в неявной патологичности, мы обнаруживаем себя стоящими на метафилософской позиции, однако наш метод объединяет в себе психоанализ и герменевтику. Анализу мы подвергаем самого исследователя, как, в первую очередь, человека, а его метод понимаем, как продолжение его внутренней жизни. Ясно, что редукция зачастую является продуктивным подходом в любом исследовании. Мы же сосредоточим свое внимание на тех случаях, когда метод сам становится проблемой. Мы не полагаем нашу работу апологией иррационализма. Никакая наука не была бы возможной, если бы исследователи в виду своих иррациональных предрасположенностей насмерть цеплялись за ту теорию, которая их больше устраивает в ущерб той, которая позволяет продуктивнее работать с данными. Посредством интеллектуального насилия над объективизмом мы лишь пытаемся вскрыть иррациональные начала мышления вообще на примере его самых деструктивных форм – предмет нашего исследования неизбежно будет находиться за пределами рациональности.

Объект нашего исследования – это человеческая природа. Предмет исследования – тенденция к редукционизму.

Особенно неравнодушными к проблеме выразимости реальности были французский философ жизни Анри Бергсон и немецкий философ истории Освальд Шпенглер. Проблема косности языка и его противоположность истине у Шпенглера [15.С.139], кинематографическое восприятие и его несовместимость с длительностью у Бергсона [1.С.344] – это критика философии как деятельности изнутри ее самой, попытка совладать со смыслом временного, конечного и ощущаемого – вызов всем наработкам и достижениям в полагании и изучении областей вечного, бесконечного и умопостигаемого.

В работе Германа Люббе «В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем» мы встречаем размышления о социологической стороне разрабатываемой нами проблемы. Люббе вслед за Иохимом Риттером предлагает рассматривать иррациональность современной культуры в качестве компенсации – «охрана памятников компенсирует утрату привычности, обусловленную темпом изменений» [7.С.11]. Во все более ускоряющемся потоке преобразований и изменений люди становятся склонны компенсировать обезоруживающее разнообразие современности мнимой отчетливостью и осмысленностью прошлого. Пристрастие к истории, к памятникам культуры, к иррациональным практикам вроде астрологии объясняется потребностью в компенсации того ущерба, который строгая современность наносит нашему общему самочувствию. Модерн во многом упрощает жизнь, делает ее более упорядоченной и выверенной. Однако, «существует и обратная сторона подобного прекрасного состояния культуры повседневности. Сюда относятся психологические и социальные последствия распространенной неспособности к самоопределению, когда индивид, вместо того чтобы развиваться, становится для себя величайшей проблемой и ощущает себя жертвой современных жизненных отношений» [7.С.27]. Философ здесь рискует не оказаться исключением – и это особенно важно для нашего дальнейшего рассуждения о редукционизме и его корнях.

Глава 1. Критика редукционизма как тенденции мышления

Упрощения всегда обладают пафосным потенциалом вызывать к себе восторг. Редукция всегда эмоционально подстёгивает и впечатляет своей смелостью. В глазах

противника результатов того или иного упрощения смелость превращается в наглость – «Как это вы смеете отрицать целесообразность моих многолетних спекуляций?!». Упрощения хорошо провоцируют на эмоции. Это могут быть восхищение, возмущение или смех от чувства ироничности, с какой сложные построения одним махом оказываются нагромождением лишней бессмыслицы – и не важно, разделяет ли смеющийся при этом убеждённость в справедливости ваших суждений. Это может быть досада на собственную невнимательность, когда другой человек находит простейшее решение для проблемы, на которую вы потратили годы. Редукция – это в том числе эпатирующий жест, а не только техника по отсеканию смыслов. Её мощь таится на том уровне нашей души, на котором существует острая потребность в простоте и наглядности. Людям приятно рассуждать, когда они позволяют себе делать это в более грубой форме. «Всё гениальное просто» – девиз человека, охотно принимающего собственную лень за неоспоримое достоинство. Одна из границ рационального мышления пролегает как раз там, где действительное начинают натягивать на желаемое – это, однако, весьма приятное занятие и является сущностью любви к редукции.

Сложнейшим образом устроенное тело всей философии Платона мы привыкли, например, выражать простейшими формулировками его собственных метафор, однако дьявол кроется в деталях. Эти формулировки помогают при обучении, но они также могут быть использованы и против самого Платона. Философ – это тот, кто, осознав онтологический статус идей, должен теперь провести всех нас, пещерных людей, к свету абсолютного блага. Никакой аргументации, никаких утомительных подробностей – всё соблазнительно просто и аподиктически ясно. Вот в этой-то соблазнительности мы и видим проблему. Ясно же нам

здесь должно быть лишь то, какая именно потребность подобным определением удовлетворяется. Определение на поверку может оказаться соломенным человеком, которого очень удобно побороть при помощи аргументов, сформулированных уже безо всяких насмешек и упрощений.

Упрощения влекут за собой отрицания – отрицания, мотивированные страхом, создают иллюзию простоты. Человек, злоупотребляющий редукцией не просто неспособен удивляться – он осознанно не позволяет миру себя удивлять. Чрезмерный консерватизм – это не только фиксация на одной подробности существования, но ещё и отрицание разнообразия. Всё, что нам не ясно вызывает если не интерес, то отторжение. Чем сильнее проявляется в человеке ненависть к неопределённости, тем более велика вероятность, что она исходит из неуверенности в своих силах. «Назвать что-либо своим именем – значит получить над ним власть: это существенная деталь колдовских манипуляций первобытного человечества. Можно укротить злые силы оглашением их имени. Можно ослабить или убить врага, проделывая с его именем известные магические процедуры. Что-то от этого самопервейшего выражения мирового страха сохранилось в маниакальной тяге всякой систематической философии отделаться от непостижимого, от всего превосходящего ум путем понятий или, на худой конец, наименований. Назвав какую-то неопределенность «абсолютом», уже чувствуют себя превосходящими ее. «Философия», любовь к мудрости, есть по самой сути своей защита от непонятого» (Освальд Шпенглер, Закат Европы Т. 1) [15.С.279]. Редукция как единственный метод – это показатель изначальной некомпетентности. Страх перед перспективой утраты единственно-удобной модели восприятия мира для некоторых равносильен ужасу смерти. Сколько отваги порой нужно, чтобы признать

ущербность собственного мировосприятия. Хронические замкнутость и методизм провоцируют ощущение беспомощности в тех случаях, когда реальность выталкивает нас за границы нашего комфортного мнения о мире.

Слова умеют воодушевлять, однако не всякая добрая фраза бывает полезна нам чаще, чем когда она сказана исключительно к месту. Ни один день не начинается с той же мантры, с которой начался предыдущий, сохраняя при этом всю её эффективность. Если бы смысл жизни можно было единожды найти и зафиксировать, то люди обращались бы к психологам и философам ровно с одной этой целью – «скажите мне пожалуйста, руководствуясь знаниями о свойствах моей личности и о свойствах мироустройства в целом, что конкретно я должен повторять себе каждый раз, когда мне требуется ощутить наличие цели в моей жизни?». Однако, ни психология, ни философия не являются поставщиками исключительно догм и воодушевляющих поговорок. Существование – это процесс. Каждый день – это уникальная проблема. Можно выработать дисциплину и постоянство, которые будут сообразны здоровью нашего животного организма, но нельзя взамен требовать подобной дисциплины от окружающей нас реальности. Когда концепция кажется нам соразмерной целому миру, её интеллигибельное происхождение никуда не девается. Метод остаётся методом среди других, ему альтернативных.

Малое куда проще осмыслить на фоне большого, чем наоборот – то же относится к редукции момента к части нарратива. По мере того, как мы объективируем собственное прошлое, оно предстаёт перед нами в качестве пейзажей, портретов, симфоний, романов и других всевозможных текстов. Память охотно дурачит тех из нас, кому действительность не по душе. Относясь к своей судьбе как к объекту художественной рефлексии легко впасть в цинизм или слишком идеализировать её

профанные подробности. Жизнь никогда имманентно не явлена в качестве объекта – не стоит, следовательно, и относиться к ней таким образом. Омертвляя реальность, мы находимся строго в рамках собственных предрассудков, желаний, неврозов, фантазий и чаяний, находимся в собственной голове. Искусство тем ценно, что позволяет узреть многогранность, но тем вредно, что приучает телеологически алкать от событий стройного сюжета.

Однако линейное восприятие жизни имеет и свои несомненные плюсы. Оно помогает ориентироваться в многообразии событий, предотвращая таким образом наивное понимание положения дел как существующего извечно и неизменно. Историчность действительности дает отпор крайнему эмпиризму, убеждая нас в том, что, не воображая предыдущее, мы не имеем права абсолютизировать опыт настоящего. Помимо способностей к восприятию и согласию, человек обладает еще и способностью к полаганию. Так, например, когда мы слышим какое-нибудь суждение, мы вольны относиться к нему критически, выходя, тем самым, за пределы данности, и вступая в сферу возможного – идеальное, таким образом, есть то, что противопоставлено имманентно действительному. Мы планируем задолго наперед, оперируем массивными абстракциями, воображаем недостижимое и необъятное взору положение дел – одним словом, трансцендируем, выталкиваем себя из имманентной нам телесно-ощутимой действительности. Зачастую эта способность играет в жизни решающее значение. Человек всегда находится одной ногой вне сферы эмпирически данного, к этому его побуждает, как минимум, его положение в социуме. Тем самым, объективное повествовательное отношение к жизни может как угождать внутреннему отторжению действительности, так и помогать выстраиванию долгосрочных планов по преображению

будущей действительности. Эту двойственность полезно иметь в виду.

Родовидовые отношения пристрастное мышление трактует произвольно. Привычка воспринимать людей исключительно как индивидов губительна. Сначала мы яростно доказываем миру свою самобытность, а затем усталые окунаемся в сон в виду одинаково действующих на всех нас ограничений. Просыпаясь, в общих чертах делаем всё то же, что делали люди, жившие ещё задолго до нас – соперничаем, обманываемся, желаем, ошибаемся, радуемся и грустим. Индивидуальность редко бывает наглядной, мы очень часто её домысливаем. Грубо говоря, рискованно слишком уж доверять тому, что люди о себе говорят, доверять образу, который они транслируют. Нравится нам это или нет, однако зачастую у нас отсутствует уверенность, что наш собеседник вообще способен, во-первых, понимать, что именно он думает, во-вторых, адекватно отражать эти свои мысли, и, в-третьих, быть уверенным, что ничего при этом не упускает. Если нас о чём-нибудь прямо спросить, то ответ может оказаться лживым, уклончивым если вопрос связан с неудобной для нас темой, либо будет случайным, то есть самым комфортным и удачным для психики в данный момент. Суть вопроса может быть вовсе неясна, истинный на него ответ может быть нам неизвестен или слишком неприятен. Никогда человек не признается, что чего-то о себе не знает. В этом отношении, например, современную критику идей Зигмунда Фрейда, с точки зрения самого фрейдизма, можно смело считать симптомом. Бессознательное – это, ведь не какая-нибудь мистика. Его мощнейшими элементами могут быть и самые банальные вещи, которые мы просто не проговариваем. О чём люди публично не говорят? – обо всём, что ставит под вопрос их социальный статус. Всё человеческое достоинство покоится на рационализме. Ради этого заветного билета в социум, мы даже самим себе боимся признаться в том, что

для объективного анализа, в общем то, очевидно. Иными словами, суди человека только как целое – упустишь нюансы, делающие его частью целого.

С другой стороны, мы всячески мотивированы сводить индивида к роду. Да, наличие, например, коллективной идентичности – это требование социума, с которым надо считаться. Тем не менее, мы не можем рассматривать человека только в отношении его принадлежности к какой-то группе или вообще к окружающей среде. Откуда взяться, например, статистике, если мы откажемся изучать сами явления? Последовательная теория человека предполагает такое всеведение, которым никто, увы, не обладает. Более того, нам часто случается думать, что мы кого-то поняли лишь потому, что узнали в другом человеке себя. Здесь сразу две трудности. Во-первых, если в понимании другого мы ограничимся только выискиванием собственных черт, то самое большее, что мы в нём увидим – это недоделанный автопортрет. Во-вторых, понять себя можно, в лучшем случае, ретроспективно, и то, используя самые общие выражения, отнюдь не отражающие действительность нашей внутренней жизни. Одержимо метаться во внешнем мире в поисках самой удобной теории себя, значит отказаться от своей индивидуальности, а вместе с ней и от свободы, и от ответственности. Иными словами, суди человека только как часть целого – упустишь в нём человека.

Как мы видим, ни тот, ни другой подход не могут дать нам адекватного представления о живом человеке. С одной стороны, мы неразрывно связаны с нашей природой. С другой стороны, чтобы понять свою природу нам нужно иметь дело с её конкретными проявлениями. Для нас это озадачивающее обстоятельство является позитивным. «Кто скажет, где начинается и где кончается индивидуальность, представляет ли живое существо единство или множественность, клетки ли соединяются в

организм или организм распадается на клетки? Тщетно пытаемся мы втиснуть живое в те или иные рамки. Все рамки разрываются: они слишком узки, а главное, слишком неподатливы для того, что мы желали бы в них вложить» (Анри Бергсон, Творческая эволюция) [1.С.4]. Увидеть себя в другом – это роскошь, которую, к сожалению, не каждый может себе позволить. Отличить себя от других – это жизненно важное средство защиты от тирании большинства.

Многообразие нам бывает привычно сводить к противоречию – верно для нас в таких случаях или исключительно А или исключительно Б. Именно в угоду истине крайние выводы статичного изучения действительности должны время от времени подозреваться в ложности. Не всякий вопрос подразумевает возможные ответы «да» или «нет», однако мы всюду стараемся применить именно эту удобную в обращении схему. Строго-дизъюнктивное мышление демонстрирует нежелание продолжать расширение собственного знания посредством ознакомления с дополнительными, ускользнувшими от мыслящего, контекстами, в которых предварительно ложное оказывается не просто истинным, а даже более значимо-истинным, чем второй истинный дизъюнкт. Под значимо-истинным мы понимаем такое истинное высказывание, которое имеет большую значимость в контексте жизни и познания, чем другие одинаково истинные высказывания. Например, для попавшего в беду человека больший приоритет имеют истинные высказывания о ближайшем возможном пути преодоления этой беды, чем истинные высказывания о дате его рождения. Проблема в том, что общество целиком состоит из людей, которым что-то определенное нужно и что-то определенное важно.

Глава 2. Критика философского редукционизма

Философия часто паразитирует на антиномичности болезненного мышления – такого, которое стремится объяснить всё до конца. За границей разума расположено чувство, которое порой способно втянуть нас в самые причудливые и контрпродуктивные рассуждения. Влечение или смысл, власть или целесообразность, тождество или различие, сознание или тело, невинность или порочность – это те дихотомии, при встрече с которыми, возникает желание пойти в рассуждении ещё дальше. Если мы так и поступим, то принятая нами точка зрения, по мере нашей искренности, заставит нас отказаться от альтернативных взглядов и объяснений, заставит даже действовать вопреки здравому смыслу. Реальность жестоко наказывает людей за неспособность адекватно её воспринимать, за неспособность противиться мифам, чужим идеям, чужим предрассудкам и собственным иллюзиям. За каждой объяснительной моделью стоит человек со своими мотивами, амбициями и репутацией. За каждым человеком стоит коллектив, культура и интеллектуальная среда, а в каждой из этих сфер свои патологии. Реальность, как правило, не станет содействовать нашим утопичным ожиданиям. Романтизируй долг, и тобой воспользуются. Поддайся пессимизму, и мир, однако, моментально начнёт его оправдывать – не самое приятное исключение (его нам подарила эволюция, когда естественный отбор уничтожил всех, кто был недостаточно тревожен и пессимистичен). Выученный и со всех сторон подкрепляемый порыв к познанию заставляет нас концептуализировать реальность себе во вред.

В чём же заключается адекватность? – Как минимум, в умении вовремя остановиться. В своей публичной лекции для Колледжа Святого Иоанна в Санта-Фе, Нью-Мексико, британский философ Роджер Скрутон назвал

подобное мышление «безумием». Система образования, на его взгляд, должна давать ощущение границ, чтобы мы знали, когда лучше остановиться и не ломать то, что исправно работает. Так как лекция Скрутона была посвящена теме архитектуры и красоты, среди таких «безумцев» как Ленин, Мао и Гитлер он упомянул и знаменитого архитектора Ле Корбюзье с его Plan Voisin. «Безумец», по словам Скрутона, всегда нуждается в проблеме, он в этом смысле параноидален [19].

С этой точки зрения, бесконтрольная проблематизация сама становится проблемой. Философская проблема, при всей своей самостоятельной значимости, что-то может рассказать нам и о человеке, который над её решением продолжительно мучался. Ведь всякий ответ – это путь к становлению индивидуальности отвечающего. А из текущего и длящегося статуса его индивидуальности и возникает сама острота потребности в ответе. «Нет никакого мышления просто как мышления, временами оно представляет собой мочеприёмник для демонов бессознательного, точно так же, как и любая другая функция, претендующая на гегемонию. Зачастую само то, *что* думается, куда менее важно, чем тот, *кто* думает. Но это обстоятельство старательно упускается из виду. Невроз путает мозги каждому философу потому, что тот состоит в противоречии с самим собой. Его философия, таким образом, есть ничто иное, как систематизированная борьба с его собственной неуверенностью» (Карл Юнг, Письма) [17.С.332]. Похожую идею мы находим у Бахтина: «Действительное поступающее мышление есть эмоционально-волевое мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает и все содержательные моменты мысли» [1.С.33]. Для мышления это и преимущество, и проклятие. В продуктивном эмоциональном аффекте мышления порой скрывается ни что иное как отторжение.

Редукционистское мышление царит в философии необходимым образом. Предельные вопросы одной своей формулировкой уже навязывают монизм и строгость дизъюнкции. Чрезмерная любовь к определённости губительна, так как она заставляет искать одни лишь подтверждения. Пока мы этим увлечённо занимаемся, реальность успевает проложить под нашими ногами рельсы, и вот на нас уже мчится поезд. Избирательная слепота является вечной спутницей редукционизма. При встрече с непонятным, мы допускаем, что его всё же можно объяснить в рамках нашего мировидения. Мы в последнюю очередь сомневаемся в собственной точке зрения.

Ни один метод не имеет универсального успеха. Даже абстрактная максима «думай» не во всех ситуациях полезна. Сократовская диалектика, чтобы нам не сомневаться в её результатах, обязана быть только лишь негативной. Синтез противоположностей имеет такой большой простор для корыстного интереса в интерпретации, что пользоваться им почти невозможно. Тем более опасно строить на его основании теорию человечества. «Философ, принявший вначале тот принцип, что каждая частность связана с планом целого, переходит от разочарования к разочарованию, лишь только приступает к исследованию фактов, и так как всё у него было подведено под одну категорию, то, не пожелав вначале принять в расчёт случайное, он приходит теперь к тому, что всё случайно. Нужно, напротив, с самого начала отвести случайному его долю, и долю весьма значительную» (Анри Бергсон, Творческая эволюция) [1.С.123].

Единственное отличие философии от мировоззрения в том, что многие люди отказываются жить согласно ее принципам, и скорее предпочтут относиться к ней как к теории, то есть холодно и надменно, нежели чем станут принимать ее достижения всерьез. Есть разница между

тем, чтобы знать философию и развивать философию. Когда философию перестают соотносить с собственной жизнью, она теряет уже всякий стимул к развитию. Ее сущность — любовь. Как возможно любить такую мудрость, которая в частном порядке не помогает ни жить, ни умирать? Да, никак. Мы любим то, что вызывает в нас эмоции. На худой конец отдельную мудрость пусть лучше уж ненавидят, чем оставляют совсем без внимания. Она тем самым будет жива в том смысле, в каком друг для друга живы и мы.

Если какие-то установки, постоянно присутствующие в нашем мышлении, сильно мешают нам ориентироваться в реальности, то мы всегда вольны соблазнить самих себя положениями, имеющими ровно противоположный смысл. Способность к сомнению освобождает. Она выпускает в душу свежий ветер осознания иных возможностей. Не обязательно также и колебаться лишь между двумя какими-нибудь крайностями. Философский поиск истины нередко затуманивает способность к обыкновенному поиску, навязывая свои категории и свои инструменты сопротивления, рожденные из противостояния враждебных друг другу доктрин. Стремление к простоте, наглядности и определённости побуждает нас заранее исходить из заданного набора «истин». Мы будто пытаемся выточить универсальный ключ для всей реальности. Однако, такая строгость ограничивает нас в тех сферах жизни, что представляют собой стихию, а не замочную скважину. Жизнь, как писал Анри Бергсон, «преодолевают границы интеллекта» [1.С.61]. Строгость и расчёт уничтожают творческое динамичное начало в человеке. Мир никогда не обязан соответствовать нашим методам. На практике это отношение далеко не взаимно.

«Насмешливо глядит приборов целый строй,
Винты и рычаги, машины и колеса.
Пред дверью я стоял, за ключ надёжный свой
Считал вас... Ключ хитер, но всё же двери той
Не отопрёт замка, не разрешит вопроса!»
(Иоганн Вольфганг фон Гёте, Фауст) [3.С.30].

Освальд Шпенглер о выразимости истин писал так: «Стоит вере и знанию обратиться к тайне существования, как мы оказываемся ввергнуты в фатальное заблуждение. Вместо того чтобы пробиваться к самому моменту космического, всецело пребывающего за пределами достижимости деятельного бодрствования, на чувственном уровне начинается анализ подвижного существования тела в картине зримого мира и на уровне понятийном – анализ абстрагированного от него мысленного образа в качестве механически-каузальной взаимозависимости. Однако действительную жизнь *проводят*; ее не познают. *Истинно лишь вневременное*. Истины пребывают по ту сторону истории и жизни; поэтому сама жизнь есть нечто запредельное всем причинам, следствиям и истинам» (Освальд Шпенглер, Закат Европы Т. 2) [15.С.280].

Наш тезис состоит в следующем: Истины не находятся по ту сторону жизни – они лишь содержатся в ней таким образом и в таком динамическом состоянии, что их невозможно зафиксировать ни в языке, ни в отдельном чувственном впечатлении. Ближайший к успеху метод их транслирования – и в этом нам придется согласиться с Артуром Шопенгауэром – это музыка. Шопенгауэр считал, что музыка имеет глубокое значение, касающееся внутренней сущности мира и нашего Я – человеком она понимается в качестве «всеобщего языка», который превосходит по своей внятности все прочие средства выражения [14.С.425]. Музыка говорит с человеком напрямую. Язык – это далеко не единственное средство

выражение. В природе мы можем встретить самые различные и изощренные методы коммуникации, начиная с пластических, телесных и обонятельных сигналов, которыми обмениваются животные, и заканчивая особой последовательностью кислот, которые кодируются нашими генами. Клетки растений синхронизируют и согласуют друг с другом свою деятельность именно по принципу обмена сигналами, которые мы, увы, не можем позволить себе называть проявлениями языкового поведения.

Какие возможные истины могут быть извлечены из одной лишь единственной субъективной интерпретации музыкального произведения? Приведем пример. *«Борьба и опасность хоть и имеют то преимущество, что сулят триумф и радость превозмогания, однако такая радость очень быстро и легко проходит, низводя нас обратно в состояние войны против реальности. Только выбившись из сил, остановившись, как бы отвлекаясь от этого напряженного состояния, мы способны разглядеть чудо. Краткий сладостный момент счастья наступает медленно, сменяя тревогу и суровость, царившие до сих пор. Красота тёплых воспоминаний смешивается с красотой тихой надежды. Закручиваясь в вихорь, они достигают пика своего воздействия на чувство. На этом пике они сталкиваются с реальностью, обламываются, меняют окрас, и, надрываясь, тихо исчезают. Счастье не длится долго. Яростно и настырно оно сменяется всё той же суровостью».*

Здесь мы предоставили субъективную интерпретацию прелюдии соль минор Сергея Рахманинова (Op.23, №5) [10.С.24]. Вопрос эстетики – о чем данная интерпретация нам с большей вероятностью может сообщить, о сущности музыкального произведения или о характере самого автора интерпретации? Предположим, что верны оба варианта. Мы имеем, тем самым, гармоничное переплетение, совпадение психолого-аксиологических

особенностей интерпретатора с особенностями организации интерпретируемого произведения. Иными словами, совпадение, делающее интерпретацию вообще возможной.

В прелюдии нет ни слов, ни жестов – одно лишь последовательное звучание тонов. Мы полагаем, что именно такой, свернутый и, в то же время, растянутый и закрученный особым образом статус имеют истины обитаемого нами мира – его понятность и наглядность есть лишь иллюзия, в которую нас погружает автоматизм формального проживания. Непосредственное проживание требует куда большего от наших интуиций, нежели чем от способностей интеллекта к организации информации. Любую словесную интерпретацию мелодии также, в свою очередь, можно охарактеризовать, как последовательность тонов, вызывающих то или иное состояние. Всякий текст обладает этой способностью – настраивать читателя, создавать настроение, вводить в особое состояние, в котором он станет восприимчив к мнениям, которые текст предоставляет на уровне смыслового значения.

Интересно, что если мы возьмемся раз за разом повторять слово, которое олицетворяет мучающую нас тревогу, то тревога не уйдет даже тогда, когда мы доподлинно осознаем ощутимую бессмысленность издаваемых нами звуков. Видимо наша проблема кроется не в слове – ни в одном из возможных слов, которые мы можем связать со своим недугом. Корни нашей проблема находятся на уровне самой потребности использовать язык в качестве инструмента воздействия. Установим теперь, что суть проблемы не в особенностях соотношения ее формулировки с реальным положением дел и вещами, на которые указывают простейшие элементы формулировки. Суть проблемы может скрываться сугубо в наших ощущениях – дискомфорт, боль, ускоренное сердцебиение, жар, дрожь, страх.

Сказать, что человек объективно волнуется, значит указать на сиюминутное выражение им своего негативного физиологического состояния в словах, жестах, манере держаться и в других нагроможденных смыслом движениях. Музыка, как это теперь можно заметить, не обладая ничем из перечисленного, оказывает воздействие на слушателя, который в ней находит средство опосредованного выражения переживаемой им данности. Если бы мир целиком фиксировался в словах...

Одна лишь концепция отдельных друг от друга вещей уже противоречит идее наполненности и изначальной организованности мира — она вменяет миру *ничто*, заполняющее пространство между различными предметами возможного взаимодействия. Спектром границ к возможному воздействию, как считал Анри Бергсон, наше знание о мире и ограничивается — «Четкие контуры, приписываемые нами какому-нибудь предмету и придающие ему индивидуальность, очерчивают лишь известного рода влияние, которое мы могли бы оказать на данную точку пространства: это план наших возможных действий, отражаемый, словно в зеркале, в наших глазах, когда мы замечаем поверхности и грани вещей. Уберите это действие, а следовательно, и широкие пути, прокладываемые им с помощью восприятия в переплетениях реальности, — и индивидуальность предмета поглотится всеобщим взаимодействием, которое и есть сама реальность» (Анри Бергсон, Творческая эволюция) [1.С.23]. Человек, в этом смысле, всюду ищет понятное и подобное, игнорируя всё, что ему имманентно не сподручно, редуцируя реальность до тех убогих по своей крохотности сгустков, которые ему привычны. Против этой разрушительной и вводящей в иллюзию понимания тенденции умозрения мы и выступаем с нашими размышлениями. Сам Бергсон полагал, что философии стоит отказаться от идеи *ничто*, как чего-то самостоятельного, что должно приблизить ее

к интуиции, и позволить не жертвовать более здравым смыслом в угоду стройности и систематичности изложения.

Тщетность борьбы с одной громоздкой редукционистской системой посредством другой открывает возможность интеллектуальной капитуляции. Восточная философия, в частности даосизм изначально исходит из этого самого принципа не-сопротивления жизни. Как говорит об этом британский философ Алан Уоттс [20], она судит следующим образом. Человек, все время подвергаящий жизнь анализу, движется всюду как бы с ножом в руках. Такому человеку нужны жесткие факты, точные ответы, хирургически точные дефиниции. Существуют, однако мягкие факты, расплывчатые ответы и неточные определения, которые скорее отражают мягкость, расплывчатость и неточность самой жизни, чем искажают действительность. Как и в апории Зенона, такие Ахиллесы никогда не догоняют черепаху. В мире жестких фактов обогнать черепаху невозможно. Мир жестких фактов – это мир заведомо «понятых», доведенных до сознания вечных законов и жестких установлений. Призвание философа – умение отстраняться от подобного навязываемого извне положения дел, сохранять от него свою свободу и привилегию, быть воплощением этих слов Аристиппа: «На вопрос, чем философы превосходят остальных людей, он ответил: «Если все законы уничтожатся, мы одни будем жить по-прежнему»» (Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов) [5.С.155].

Голая критика без поиска альтернативы бесплодна настолько, насколько она выстроена вне времени, вне жизненного становления и вне интеллектуального пути. Сомнения в собственном мировоззрении недостаточно для того, чтобы избавить его от редукционизма – необходимо постоянно искать альтернативные взгляды. Если, однако, чересчур стремиться обнаружить в них

ясные положения, которые можно будет без труда соотнести с собственной системой взглядов, то появляется риск утратить наглядность связи этих положений с реальностью. Мы ведь к своим верованиям приходим постепенно. Искренний поиск должен начинаться издалека, с самых осязаемых примеров. Путь к утверждению включает в себе условие его справедливости. «Убеждение, что все *существующее* есть равным образом и *ставшее*, что в основе всего естественного и познаваемого лежит историческое, что мир-как-действительность препостулируется Я-как-возможностью, нашедшей в нем свое осуществление; осознание того, что не только в «что», но и в «когда» и «как давно» покоится глубокая тайна, – все это ведет к признанию факта, что существующее, чем бы еще оно ни было, должно быть к тому же и *выражением чего-то живого*» (Освальд Шпенглер, Закат Европы Т. 1) [15.С.182].

На искреннем пути к сердцу чужого мировоззрения, мы встретим достаточно примеров практической полезности чуждой нам точки зрения. На этом пути мы столкнёмся с прямым давлением реальности, столкнёмся с самими собой, попавшими под её воздействие. Намного труднее критиковать иную точку зрения, когда аргументы в её пользу напрашиваются изнутри, произрастают из вашего собственного опыта. Оговоримся здесь, что нашей целью не является уличить любую вообще определенность в подспудной лукавности – мы лишь пытаемся предостеречь от катастрофических последствий чрезмерной определенности. Сомнению путь всегда должен оставаться открытым.

Страсть к однозначным ответам может быть справедливо рассмотрена как выученная реакция. Эпоха модерна, коль скоро она есть эпоха высокоскоростных преобразований, сообщает своим представителям эту бешенную инерцию. От нас сегодня требуются

однозначные ответы. Они должны быть предоставлены настолько быстро, насколько это возможно. Невротизм жизни, распланированной в точности до секунды, порождает невротизм мышления, с одной стороны стремящегося предоставить однозначный ответ, а с другой стороны ищущего компенсации в комфорте иррационально-исторического мышления. Герман Люббе приводит пример художественного воплощения модерна, доведенного до абсурда – «Соль-минорная фортепианная соната Роберта Шумана (оп. 22) – ярчайший пример этого. В самом начале предписывается играть «Скоро, как только возможно», а через несколько тактов следует требование – «Еще быстрее» [7.С.29]. Сколько судеб должны разбиться о последствия радикальных редукций, поспешных выводов и вынужденных суждений, прежде чем мы начнем учитывать пристрастный аспект своего мышления? Думать, значит освобождаться от и без того навязываемой нам однозначности и самопонятности. Думать, значит искать, искать везде, искать вопреки.

Глава 3. Философский редукционизм и реальность

В предыдущей главе мы уже указывали на способность к планированию как на способ адаптации к реальности. Различие в подходе к философскому обоснованию мировоззрения можно проследить как раз на примере этой способности. Платоновский мир идей родился как раз благодаря этой способности, его характеристики продиктованы устройством подобного трансцендирования. Планирование всегда имеет своим объектом возможное будущее, возможное положение вещей, в обратном мысленном движении от которого, мы обретаем четкую последовательность необходимых действий. В прошлое можно попробовать вжиться, анализируя уже известную последовательность, однако планирование – это всегда полагание будущего. Что-же

ждет человека в самом далеком из доступных для него моментов этого будущего, если не момент его смерти? Именно посмертно душа возвращается в гиперуранию, где она созерцает реальность, именно смерть имеет для человека проблематичный характер. Никто не утруждает себя размышлениями о собственном рождении. Вечность зачастую интересует человека лишь как одна из вероятных форм его будущего.

Политические реалисты, к примеру, не верят в будущее – планам на далекое будущее они предпочитают уже известные им сиюминутные решения сиюминутных проблем. Посмертный мир идей значит для них ровно столько, сколько для Платона значил обитаемый им эмпирический мир – не более чем иллюзию. У Томаса Гоббса мы находим следующие соображения: «действия людей обусловлены их мнениями, и в хорошем управлении мнениями состоит хорошее управление действиями людей с целью водворения среди них мира и согласия. И хотя единственным критерием учения должна быть истина, однако это не противоречит тому, чтобы учения регулировались также с точки зрения их отношения к делу мира. Ибо учение, противодействующее миру, не может в большей мере быть истинным, чем мир и согласие» (Томас Гоббс, Левиафан) [4.С.123]. Для Гоббса трансцендировать, значит определить и перечислить возможные причины гражданской войны, чтобы предотвратить развертывание цепочки этих причин, ведущей к будущему кровопролитию. Для платоника трансцендировать, значит направить способность планирования вовнутрь, дабы умозреть действительность, ожидающую душу после смерти тела, без оглядки на то, по каким материальным причинам эта смерть может наступить. Для Гоббса истина – это инструмент, а благо – это мир сейчас. Для Платона истина и благо слиты воедино – это единственная реальность, единственное, к чему стоит стремиться, и, как

следствие, единственное, с чем нужно соотносить будущее, которое мы хотим построить и в котором хотели бы жить.

Напрямую к проблеме редукционизма относится и дискурс власти. Где в философии начинают вести речь о социальных отношениях, там непременно подчиняют всю человеческую суть социально-экономическому способу рассмотрения. С разрушительным и всеобъемлющим дискурсом власти и подчинения приходится вести борьбу терминами если не антропологическими, то, во всяком случае, биологическими. Человеку в качестве механизма выживания, наряду с борьбой за доминирование, эволюция сообщила также и стремление к эмпатии и взаимовыручке в виде реципрокного альтруизма, работающего строго в согласии с теорией игр.

Трактовать любое проявление доброжелательства как слабость или подспудное заполучение вожжей морального превосходства – значит закрыть глаза уже и на перспективу благоденствия и прогресса, и на способность человека к помощи и сотрудничеству. Более этой проблемы, до кучи мы отнимаем у себя и всякую вообще индивидуальность, когда во всех возможных взаимоотношениях рассекаем отдельную жизнь на набор различных трактовок человека – на наличие у нее (у жизни) «исторической миссии», на ее участие в борьбе классов, на принадлежность к угнетенной или обделенной группе, на погоню за престижем и признанием, на удовлетворение Сверх-Я, и на тому подобные *Ad Homini*.

Но где, возразят нам теперь, видели мы эту самую отдельную жизнь? Где тот самый индивид, что со всей ответственностью, что налагается на него автономностью воли, действует исходя из своих представлений о роли человека в универсуме? Увы, действительно – редукция жизни к борьбе за власть не оставляет уже места для такой экзотики. А тем временем, мир преобразуется в единственно приемлемую и терпимую для человека

сторону не лестью, борьбой и угнетением, а информированностью, сотрудничеством и компетентностью.

Возможно, слова эти чересчур длинные, чтобы могли они уместиться в сугубо критически настроенную голову. Однако, нет – во французском *compétence* всего десять букв, как и в *oppression*. Без этого самого *compétence*, увы, на свет бы не явилась ни энциклопедия Дидро, ни конституция США, ни один другой вообще какой бы то ни было документ, дающий человеку свободу, наделяющий его настоящим оружием против настоящих его врагов – обскурантизма и тирании. Без жизнеспособной программы развития, критическая теория лишь создает простор для отката капитализма к феодализму, а не перспективу движения к чему-то новому. В качестве примера щадящего подхода можно привести теорию поля Пьера Бурдьё, что, отдавая должное факту борьбы, дает также и инструменты противостояния вторгающимся в науку инородным способам валидации знания – определение поля и его логики, исчерпывающие имена для объективных рычагов воздействия, осознание агентами занимаемой ими позиции внутри этого поля. Согласно Бурдьё, «политизация» дисциплины является показателем ее слабой автономии (Пьер Бурдьё, Клиническая социология поля науки) [12.C.52]. То же может быть сказано и о философии, когда ее назначением становится служение делу одной из вышеперечисленных трактовок человека.

Что же есть такого в реальности, что, по нашему мнению, изначально враждебно всякой редукции? Точка согласия между всеми возможными мировоззрениями – это потребность в преобразовании. Христианский Бог, в этом смысле, хочет от нас того же, чего хочет дарвиновская природа. Смысл всего писанного слова, посыл любой мифологии, религии, философии и науки – это одно единственное требование «меняйся». Философу,

до той степени, до которой здравый смысл еще позволяет ему называть себя человеком, обязан осознанно унаследовать ту ответственность, которую реальность и ее требования налагают на все живое. Живое то, что способно реагировать и изменяться, всем своим поведением отражать суть значения «быть звеном эволюции», бороться за своё право быть. Похожим образом Освальд Шпенглер определяет сущность западноевропейской морали: «Слова «ты должен» произносятся с полным убеждением, что здесь действительно можно и должно что-то единообразно изменить, оформить и привести в порядок. Вера в это и в право на это непоколебима. Здесь повелевают и требуют повиновения. Вот что называется у нас моралью. В этическом начале Запада все сводится к направлению, притязанию на власть, намеренному воздействию на расстоянии. В этом пункте полностью сходятся Лютер и Ницше, папы и дарвинисты, социалисты и иезуиты. Их мораль выступает с претензией на всеобщее и вечное значение. Это принадлежит к необходимым условиям фаустовского бытия. Кто думает, учит, желает иначе, тот грешник, отщепенец и враг. С ним борются без пощады. Человек должен. Государство должно. Общество должно. Эта форма морали для нас самоочевидна; она демонстрирует нам доподлинный и единственный смысл всякой морали» (Освальд Шпенглер, Закат Европы Т. 1) [15.С.524].

Самих себя нам нетрудно узнать в такой характеристике. Западноевропейская мораль, в этом смысле, служит формализацией внешнего воздействия со стороны самой жизни. Вопрос о том, насколько это является отличительным свойством исключительно европейского сознания мы оставим в стороне. Нас здесь интересует не столько требование, сколько само то, что им требуется, то есть изменение. Однако, мораль играет также роль механизма для объединения – она не требует

такого изменения, которое было бы противоположно ее собственному интересу, и не важно при этом, насколько изменение приближает нас к ощущению действительного положения дел. Мораль, имеемая в виду Шпенглером, призывает не столько к изменению, сколько к уподоблению. Ее жизнеспособность напрямую зависит от четкости того, что именно она от нас требует. Реальность – это лишь преграда на пути морали к идеальному будущему, которое она для нас уготовила. Изменение как раз противоположно вечной форме, которой нас побуждает соответствовать идеализм. Являясь далеким ориентиром, идеал способствует внутреннему совершенствованию лишь до тех пор, пока его дары не затмевает стагнация, вызванная движением исключительно в одном направлении. Идеал обязан быть далеким от реальности – ни одна его формулировка никогда не охватит всю суть происходящего, всех мотивов нашего морального поведения. Философия как раз и начинается с момента, когда мы спрашиваем себя, зачем мы делаем то, что делаем, и не можем найти однозначного ответа.

Формальный подход помогает ориентироваться в том, что мы называем жизнью – формально в мире есть предметы, предметы обладают именами, а имена эти они получают от неких индивидов, тоже в свою очередь обладающих именами. Формальный мир имеет *status quo*, в котором малейшее преобразование в обязательном порядке получает свою формальную декларацию. В формальном мире ничто не изменилось, пока об этом не может быть нечто сказано. Реальный мир далеко превосходит наши повествовательные способности. Жизнь же есть наше приспособление к строгим требованиям реального мира. Как пишет Анри Бергсон, «Жизнь же есть эволюция. Мы уплотняем известный период этой эволюции, превращая его в устойчивый снимок, который мы называем формой, и когда изменение

делается настолько значительным, чтобы преодолеть блаженную инерцию нашего восприятия, мы говорим, что тело изменило форму. Но в действительности тело меняет форму каждое мгновение. Или, вернее, не существует формы, так как форма – это неподвижность, а реальность – движение. Реальное – это постоянная изменчивость формы: форма есть только мгновенный снимок с перехода» (Анри Бергсон, Творческая эволюция) [1.С.340].

Реальность как изменчивость – это произвольного воздействия разница, которую можно ощутить между состояниями. Реальность не есть ощущение этой разницы. Разнице лишь принадлежит потенциальная ощутимость. Безумное странствие по следам обнадеживающей химеры может быть прервано – этой возможностью нас обеспечивает реальность. Реальная вещь длится, грациозная запечатленность мыслью для нее не делает большой разницы, то есть не делает ее более реальной. Мир, скованный нами в представлении, разрушает свои оковы помимо нашего на то дозволения. Мир свободен от мысли. Видеть разницу, значит видеть возможности, значит поддаться миру и его длящейся сути.

Реальность, в отличие от иллюзии, кроется в неотвратимости воздействия и в необходимости своевременного и сообразного реагирования. Чем дольше она нами игнорируется, тем более болезненными оказываются для нас её подробности. Часть сущности мифологического восприятия истории в том, что выдающиеся личности, которых она когда-то запечатлела, которым однажды довелось совпасть своими качествами с её сиюминутными требованиями, кажутся нам заведомо идеальными претендентами на подобное совпадение, однако, соберись мы проблематизировать само это совпадение по аналогии с нашим собственным жизненным становлением, мы неминуемо пришли бы к идее реальности как необходимости, как той инстанции,

что повсеместно и непрестанно требует изменения и преобразования, пренебрегая которыми, ни один индивид в истории надолго не задерживается. Длющаяся реальность *не терпит* в своём теле костностей, предотвращающих её течение.

Длань судьбы ниспосылает на людей повседневные испытания, а не каталог вечных вопросов. Каждый философ в равной степени достоин как наивного идеалистического прочтения его трудов, так и реалистического, т.е. учитывающего специфику имманентного ему проживания, горизонт его неудовлетворённых потребностей и сообразных истории устремлений. Это может заметить любой человек, когда-либо обращавшийся к записям своих давних рассуждений, и то и дело не бывавший в состоянии восстановить их смысл без надлежащего контекста их написания. Никогда Иммануил Кант не предстанет перед своим читателем освобождающим лекарем дум, если читатель не разделяет его скорби, не испытывает нужды в глотке свежего воздуха на фоне тиранического воздействия церковных авторитетов и схоластической догматики. Искать закон внутри себя, во всяком случае, более воодушевляющая перспектива, чем рабски подчиняться прихоти очередного самодура, чей незыблемый авторитет покоится на вечной легитимности закона внешнего. Не имея в своей периферии хотя бы отдаленной формы этого контекста, Канта мы всегда будем читать лишь сухо, с ожесточением цепляясь к его аргументам и к отдельным даже словам. Самого философа из его трудов не вытравить без утраты полноты смыслов, иногда самых значимых смыслов. Иными словами, вневременная формулировка основных тезисов отделяет смысл написанного от имманентного написанию давления реальности. Упускается мотив, игнорируется контекст – исчезает и смысл. «Оторвав содержательно-смысловую сторону познания от исторического акта его

осуществления, мы только путем скачка можем из него выйти в должествование, искать действительный познавательный акт-поступок в оторванном от него смысловом содержании – то же самое, что поднять самого себя за волосы» (Михаил Бахтин, К философии поступка) [1.С.11]. Если бы аргументы могли говорить сами за себя, то носитель бы им изначально был не нужен. Увы, у любой философии, грубо говоря, была своя причина и своя питательная среда.

Как и любой другой философ со всеми его открытиями, Кант может быть понят вполне практически. Возьмем его объяснение космологической идеи свободы в связи со всеобщей естественной необходимостью. Что значит, что мы свободны потому, что сами не принадлежим миру необходимости [6.С.520], который мы создаем при помощи рассудка и чувственных форм? В любом другом наглядном и практическом случае это может означать, что когда мы осознаем все подробности наших практик и то, как они делают нашу волю гетерономной, мы в акте этого понимания сами теперь наделяем себя этими смыслами, они нам теперь понятны, подвластны, и, следовательно, мы можем относиться к ним как к чему-то объективному, занимая, тем самым, точку зрения свободного субъекта. Эти же интуиции позволяли стоикам внутренне преодолевать то, над чем они были не властны, путем рациональной демонстрации этой не-властности. Дихотомия объект/субъект служит, тем самым, в качестве пути освобождения. Найти в себе и в мире объективную гетерономию (категории, страсти, биологические потребности, практические ограничения), чтобы обрести автономию (свободу, масштаб взгляда и осведомленность). Дихотомическое мышление в этом случае отвечает вполне определенной потребности. Даже теперь, зная эту подробность, мы можем применять эту дихотомию инструментально и без того, чтобы ее

онтологизировать. Многообразие подходов должно быть для нас преимуществом, а не препятствием.

Теоретически, философия до сих пор членила себя на периоды, когда сначала рассматривался объект, и его объективность была фундаментом вечных соотношений, затем рассматривался субъект, и его внутреннее устройство налагало свой отпечаток на всю мыслимую объективность, затем рассматривался сам акт, взаимоотношение субъекта с его объектом, сама направленность, само то отношение, когда субъект имеет свой объект в виду, и из характеристики этого действия (ноэзиса) мы могли дедуцировать нечто непреходящее. Однако, теперь попробуем усложнить себе задачу, и представить следующее обстоятельство: Будь то интенция субъекта, будь то характер субъекта или особенность его объекта — все те механизмы и представления, к которым данные слова отсылают, не приходили бы в действие и взаимодействие, не будь на то достаточного основания. Здесь нам помогут те интуиции, что не позволяли Жаку Лакану, рассматривать субъект как нечто цельное, но обязательно лишь расколотое. Всю историю мысли, сама мысль осуществлялась с тем намерением, чтобы ее кто-то услышал, кто-то воспринял, понял, перенял, взял на вооружение, обратил против своего каждодневного невежества, записал, упомянул, имел в виду. Так ли это очевидно, что не имея подле себя слушателя, наш мыслительный аппарат не практикуется на нас самих как на кукле, с той целью, чтобы потом применить свое мастерство перед взором по-настоящему значимого лица? Что бы это могло быть за лицо? Тот самый второй участник любого диалога, в нашем случае внемлющий и монологу. Ни будь в мышлении обращенности к чему-то внешнему, то есть не сопричастному ни субъекту, ни объекту, ни их взаимосвязи, мы не нашли бы никакой существенной мотивации, приводить наш ум в движение, без наличия на

то жизненно важных причин. Дело ведь именно так и обстоит – мышление подразумевает диалог, мысль жаждет быть услышанной, в каждом новом слове расчет на возможную аудиторию. Наш тезис в следующем: эта самая возможная аудитория есть аудитория действительная.

Не имей мы в виду во всем подобного и знакомого нам усредненного слушателя, наши мысли не обязывали бы себя принимать такую форму, в которой они потенциально могли бы быть поняты, проанализированы и проинтерпретированы. Другой живет во мне и водит меня за нос. В самом деле, высказывая что-либо, мы свое высказывание разумеем истинным, как минимум таким, которое может быть непротиворечиво встроено в тот или иной уже накопленный массив знаний, с возможным изменением иерархий и приоритетов в данном массиве. Мы видим теперь, что из характера моего отношения к вечно внемлющему другому, можно заключить как общее направление моей мысли, так и горизонт возможных выводов из удовлетворяющих Другого посылок. К кому обращается философ, когда он идет дальше сомнения, дальше первичного вопрошания, навстречу конкретным приложимым к действительности выводам? Обращается ли он в своем мышлении к современному ему обществу, или к абстрактному единомышленнику из будущего, или к враждебному сообществу собственных неврозов и деструктивных установок – делает он это исключительно сообразно своей аудитории, наследуя доступный для нее язык и парадигму мышления.

Никому не нужна истина, высказанная на языке столь неясном и чуждом, что ни одно слово у слушателя не отзывается вовсе. Философ, тем самым, если он утверждает что его философия чиста, должен быть во всяком случае рассмотрен как продукт своего окружения, условий происхождения и становления в качестве философа – только так можно понять принцип

развертывания его мысли. Если он этого не делает, то он может быть рассмотрен уже как производитель определенного продукта для определенной публики. Строгость дизъюнкции «продукт/производитель» мы здесь не подразумеваем, и даже предостерегаем от нее – живое именно что не имеет умерщвленной статичности, живой человек, бывает, начнет размышлять по какой-нибудь причине, которую он по ходу размышления разменяет на сотни других – и вот мы уже вместе с ним теряемся в догадках, «а кому же его философия нужна?», «чи права она отстаивает и почему?» «какая именно великая мировая несправедливость не смогла оставить автора равнодушным?» и, наконец, «кто есть тот самый автор, а кто его конечный адресат». Вот истина о живом – оно конечно и временно, ранимо и подвержено переменам, от чего ему всякая окончательная определенность вечным значением несет лишь смерть.

Заключение

В результате мы имеем набор возможных источников происхождения редукционизма, доступные для описания формы его проявления и совокупность причин, по которым редукционизм необходимо противопоставлен реальности. Основные источники или аффекты, которые нам удалось выделить – это страх, тревога, воодушевление, желание интеллектуальной победы, располагающий характер аудитории мышления (отсюда же ироничность как мотив редукции). По формам проявления редукционизм мы подразделяем на отрицание многообразия, избирательную слепоту, отказ от поиска и исследования, отторжение к иному (в той мере, в какой проживание иного несет в себе частичные обоснования чужих мировоззрений), неспособность вовремя остановиться (радикализм), онтологизацию предельных элементов редукции, потребность в исключительно

жестких фактах, избирательное (пристрастное) отношение к нарративам, произвольную апелляцию к индивидуализму или, напротив, к коллективизму, политизацию всего универсума, и, следующую из всего перечисленного, апологию иллюзий. На наш взгляд, неуместность и деструктивность редукционизм приобретает на фоне следующих обстоятельств: человеку мир всегда явлен как нечто длящийся и никогда как нечто вечное – умозрительно трансцендировать мы способны от одного временного к другому будущему временному, но никогда к вечному; отношение требования к изменению распространяется миром на все живое, и это отношение необратимо – мышление адаптирует нас к реальности, а не подчиняет ее нашей воле; язык является прагматически продуктивным, но не исчерпывающим способом выражения реальности – длительность не может быть схвачена нами дискретно. Иными словами, камнем преткновения для всякого редукциониста, рано или поздно, становится факт длительности и требовательной необходимости обитаемого им мира. Чем дольше мы придерживаемся жестких и неповоротливых взглядов, тем шире становится их разрыв с актуальностью, тем абсурднее становятся уступки, которых мы требуем для себя от окружающих, тем опаснее становятся темные участки нашего миропонимания.

Философ систематик пишет свои страницы и вертикально, и горизонтально – в каком порядке их не открой, можно узреть продолжение одной мысли в другой, их связь и единство без слияния. Наше же письмо – это совсем не воссоздание на бумаге нашего внутреннего гения, а Катабасис от идеи к идейной беспомощности. Нужно в этой беспомощности отыскать подтверждение изначального принципа, чтобы идея была завершена. Ключ к выводу в том, что, перечислив все эти источники происхождения редукции, мы должны теперь

показать невозможность ее происхождения сугубо из какого-нибудь одного из них.

Как можем мы утверждать, что редукция происходит из одного лишь страха, когда ее ироническое применение в виде гиперболы предполагает победное уже-бесстрашие? Так Ницше описывал победную веселость письма Шопенгауэра, противопоставляя ее прочей философской шутливости: «В сущности, веселость есть лишь там, где есть победа; это относится к произведениям подлинных мыслителей, также как и ко всякому произведению искусства» (Фридрих Ницше, Несвоевременные размышления) [9.С.186]. Помимо веселости, с победой соседствует так же и победное опьянение, располагающее к интеллектуальной ленивости – зачем воспринимать всерьез иные возможности, когда ответ уже найден? Для Шопенгауэра не существовало иных истин, чем те, которые устраивали его мировоззрение и отвечали свидетельствам его собственного опыта – это важно иметь в виду.

Топливом для всякой иллюзии служит чувственность, кажущаяся беспринципной на первый взгляд территорией хаоса минутных капризов и глухих монотонных чаяний. Однако происхождение всякой иллюзии можно отследить в виду ее индивидуального характера. В конкретных чертах иллюзии сказываются конкретные не нашедшие своего удовлетворения потребности. Самые ничтожные события наделяются смыслом именно тогда, когда смысл не удастся найти там, где он нам более всего необходим. В худшем случае осмысление различных мелочей является симптомом отрицания реальности. Ведь нам куда легче поверить в благосклонную к нашему эго иллюзию, чем в требующую от нас активного и болезненного действия реальность. Однако, нельзя отнести редукцию также целиком и к стратегиям защиты от реальности, так как реальность не только заставляет нас плодить наши защитные иллюзии – она и сама часто

явлена нам уже в виде иллюзии. Есть неизгладимая разница между тем, чтобы обманываться самому и быть обманутым изначально.

Точно так же дело обстоит в социуме – сегодня в человеке говорит его эго, его противопоставленная миру индивидуальность, а завтра, незаметно для него самого, в его словах находят отражение отрада и боль всего рода человеческого. Человек принципиально рассекает методологию любой дисциплины надвое и натрое уже одной своей способностью к рефлексии, одной уже осведомленностью о собственном Я, живущем в свете существования других Я, каждое из которых занимает свое место на градиенте относительного подобия *моему* Я. Вообще условием различения в людях их характеров, то есть различия в их отношении к жизни и судьбе, выступает понимание их обреченности на подверженность жизни и судьбе.

Редукционизм – это этап понимания, этап, на котором все известное и изученное предстает в новом и захватывающем своей отчетливостью свете. На смену одному редукционистскому взгляду обязан прийти другой, его необходимо впустить свободно, а не цепляться отчаянно за ту модель, которая однажды сработала, как за единственно-возможную. Таким образом человек обеспечивает себе рост и многогранность мышления – он таким образом, вообще говоря, живет, то есть держит руку на пульсе у изменчивости и длительности мира, а не становится рабом момента, того единственного момента, в котором прошлый он, как ему казалось, был счастлив, найдя один ответ на все бушующие в его голове вопросы. «Кто производит (вещь) и постоянно держит ее, тот ничего не имеет» (Дао дэ Цзин, Лао-Цзы) [7.С.13].

Томск, 2024

Список использованной литературы

1. Бахтин М. Собрание сочинений, Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. – М.: Издательство Русские словари, Языки славянской культуры, 2003. – 957 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция / перев. с фр. В. Флеровой. – М.: АСТ, 2023. – 416 с.
3. Гёте. И. В. Фауст [трагедия] / перев. с нем. Н. Холодковского. – М.: АСТ, 2019. – 544 с.
4. Гоббс Т. Левиафан / ред. А. Матешук. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / перев. М. Гаспарова. – М.: АСТ, 2020. – 800 с.
6. Кант И. Критика чистого разума / перев. с нем. Н. Лосского. – М.: АСТ, 2022. – 784 с.
7. Лао-Цзы. Дао Дэ Цзин / перев. с др. кит. Д. Кониси, Л. Толстого. – М.: АСТ, 2019. – 160 с.
8. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / перев. с нем. А. Григорьева, В. Куренного. – М.: Издательский Дом Высшей школы экономики, 2019. – 2-е изд. – 456 с.
9. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах, Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872-1873 г. / перев. с нем. В. Бакусева, В. Невежиной, И. Эбаноидзе. – М.: Культурная революция, 2013. – 480 с.
10. Рахманинов С. 24 прелюдии для фортепиано. – М.: МУЗГИЗ, 1946. – 108 с.
11. Румянцева М. Компенсаторная теория в работах Германа Люббе и Одо Маркварда. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 32 с.
12. Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской

Академии наук. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. – 288 с.

13. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / перев. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – СПб, А-сэд, 1994. – 407 с.

14. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / перев. с нем. А. Айхенвальда. – М.: АСТ, 2020. – 672 с.

15. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / перев. с нем. К. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – 663 с.

16. Diderot D. Jouissance // Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers – Paris: A Paris, Chez Briasson ... David l'aîné ... Le Breton ... Durand, 1751-1765, 1751, Vol. 8, P. 889

17. Jung C. Letters, vol. 1 (1906-1950). – New York: Routledge, 2015. 639 p.

18. Lacan J. Ecrits: the first complete edition in English / translation from French by B. Fink. – New York : WW Norton, 2007. P. 878.

19. YouTube. (2 декабря 2014 года) «Roger Scruton: Architecture and Aesthetic Education» [видео файл], <https://www.youtube.com/watch?v=FJrCn-y16Vs&t=37s>. (дата обращения: 08.05.2024)

20. YouTube. (13 января 2019 года) «Alan Watts Lectures | On Being Vague» [видео файл], <https://www.youtube.com/watch?v=LJRqUB5ckAw>. (дата обращения: 08.05.2024)

Феноменология повторения

Введение

Объектом нашего исследования будет повторение, как в качестве данности для сознания, так и в качестве результата деятельности сознания. Предметом исследования, соответственно, будет сущность повторения, а именно возможные роли синтезов отождествления и различения внутри сознания повторения.

Данная работа направлена на выявление сущности конкретного явления в сознании, а именно повторения. Что оно вообще есть такое? Прежде чем использовать подобные понятия при построении теории, необходимо определиться со смыслом, который мы в него вкладываем. Смысл этот, безусловно, может отличаться у разных исследователей, однако задача философа – это прояснить значение в его предельности или же, напротив, обосновать невозможность единоразового его определения. Трансцендентальная феноменология, если ей суждено когда-нибудь утвердиться, способна дать надежду на подобное прояснение сути того, о чём идёт речь. Отвлекаясь от всего, что могло бы внести неясность и неочевидность, феноменолог стремится привести объект исследования к его наиочевиднейшей форме, свободной от условностей, свободной от исторического, культурологического, политического, психологического и других контекстов. Устранив заранее вечно нависающую над исследователем угрозу зайти не на своё поле, феноменолог работает только с данными, с самой данностью данных вне всех контекстов. Исследование сознания возможно, в том числе, только если мы постараемся, на время отвлечься от того, как язык обуславливает мышление. Язык, таким образом, будет использоваться нами как сугубо средство к описанию сознания или, лучше сказать, сознания.

Тема повторения как сама по себе, так и поскольку она позволяет также говорить о проблеме тождества и различия, представляет большой интерес в вопросе прояснения значения времени и его восприятия. Повторение раз за разом становилось, так или иначе, темой для различного рода философствования. Яркие тому примеры – идея вечного возвращения в философии Фридриха Ницше и идея невозможности тождества у Гераклита. Насколько теорию влечений Зигмунда Фрейда можно рассматривать как философскую, настолько его размышления относительно связи навязчивого повторения с влечением к смерти можно отнести сюда же. Большое множество вопросов можно сформулировать и самостоятельно: «что такое повтор?», «что именно в нём повторяется?», «является ли повтор иллюзией, некоторой привычкой прагматического мышления?» и т.д. Вообще возможность усмотрения повтора в явлениях сама требует изучения. Прежде чем начать работать с повторением как с самостоятельной единицей, принадлежащей моменту времени, предметам, событиям и т.д. следует установить необходимые составляющие генезиса всякого повтора именно в сознании, там, где всё начинается, где, правильно пользуясь феноменологической редукцией, можно работать с непосредственными данными.

Вопрос же о главенстве тождества или различия в сознании можно наиболее остро сформулировать следующим образом: если первое, что я вношу в смысл данности, дабы мыслить её как самостоятельную и единичную есть её тождество, то каким образом это тождество не включает в себя смысл отличённости от всего прочего, от того фона, на котором она необходимо находится? С другой стороны, каким образом я могу в первую очередь осуществлять синтез различения, не имея участвующие в нём данности в качестве самостоятельных и самотождественных сущностей? Возможно, что

противоречие, которое можно здесь усмотреть не более чем кажущееся. Однако, если в таком мероприятии как восприятие единичной вещи первичную роль играет необходимо лишь что-то одно, или усмотрение тождества или усмотрение различия, то, что же, в том или ином случае, представляет из себя повторение? На этот вопрос с феноменологической точки зрения, ответа ещё не было.

Сам же феноменологический подход, например, в психологии может служить средством качественного исследования, позволяющего более полно осуществлять количественные. Иными словами, он способен давать материал, необходимый для составления более объективных статистик и т.д. Качество анализа зависит в том числе от полноты картины, зависит от наличия достаточной демаркации между смыслами, на которые разлагается, к примеру, высказывание респондента. Механизмы осуществления в сознании повторения как способа мыслить реальность, будучи выявленными, могут стать предметом дальнейшего философского размышления. Потенциально можно установить взаимосвязь того, что повторение есть для сознания, с различными исследованиями, уже включающими в себя понятие повторения. Суммация, как способ обучения посредством многократного восприятия одного и того же, повторение в истории, навязчивое повторение, феномен рутины – всё это и многое другое может обрести иной смысл, коль скоро нам удастся выявить для себя нечто новое в сознании повторения.

Повторение само по себе способно вызывать страх, так как оно, в сущности, отрицает возможность прекращения, намекает на ожидающую нас посмертную вечность. Повторение отрицает возможность альтернативы, возможность нового. Если что-либо плохое, например, непрестанно повторяется, то этот ужас мыслится вечным. Когда что-либо повторяется в сотый и тысячный раз, действительно начинаешь думать, что это никогда не

кончится, что оно бесконечно, едино и равномерно. Впрочем, на этой наивнейшей интуиции чуть менее чем полностью основаны и все эмпирические науки, хотя в психологии подобная привычка мышления иногда называлась бы когнитивным искажением. Повторения, однако, также могут и, наоборот, вытеснять из поля нашего внимания смерть, от чего мы очень часто не осознаём уникальность и, собственно говоря, *неповторимость* каждого проживаемого нами года, дня, мгновения – мыслим их одинаковыми. В этом отношении особенно ценна интуиция Гераклита о неспособности предметов оставаться теми же самими, оставаться тождественными себе. Повторение как пагубная привычка мышления следует за нами повсюду – уникальность каждого человека, что встречается нам на жизненном пути, его неповторимость и особенность меркнет на фоне общей рутины точно так же, как неповторимость того судьбоносного момента, когда мы его встретили.

В работе «Смысл жизни» русский философ Евгений Трубецкой искренне и прямо указывает на подавляющий и угнетающий аспект повторения. Видя ту неизбежность, с какой нескончаемый круг рождения и смерти повторяется во всех формах жизни, человек осознаёт свою униженность и обречённость точно так же повторять судьбу бесчисленного множества животных, растений, бактерий и т.д. [5.С.25]. Нас ужасает, пишет Трубецкой, «отвратительное издевательство над смыслом, возмутительная на него *пародия* в жизни человека и человечества» [5.С.26].

С другой стороны, многие животные используют мимикрию как средство к выживанию: хамелеоны и каракатицы повторяют на своём теле оттенки и узоры окружения; некоторые виды муравьёв пользуются феромонами своей поверженной жертвы чтобы одурачить её сородичей. Человек в этом отношении не является

исключением. То и дело сливаясь внешне с чужими образами мысли и поведения, люди выживают, приспособливаются к культуре, в которой живут, сливаются со своим окружением. Повторение как инструмент выживания нагляднее всего проявляет себя в том, как животные (как и люди, подобно животным) обучаются, глядя на предыдущее поколение, копируя самое удачное и сообразное с окружающей средой поведение. В этом смысле мы можем наблюдать лишь те формы жизни, которые своим существом повторяют наиболее удачные комбинации генов. Наблюдаемый генотип – это удачный генотип. Удачность его определяется изменчивой средой, а сам он есть продукт того, что мы и называем повторением, безусловно, с оговоркой на ту погрешность при копировании генов, которая обеспечивает изменчивость генома при самовоспроизведении. Вообще тождество генома есть его концептуализация, позволяющая продуктивно о нём высказываться. Мы всё-таки осознаём, что два различных индивида обладают двумя различными геномами, которые даже сами по себе изменчивы, то есть сами от себя отличны во времени.

Что касается тождества и различия, из взаимодействия которых в сознании, как нам кажется, и рождается повторение, то не составит труда привести несколько коннотаций, мыслимых обычно вместе с отождествлением и различием. Например, люди, отождествляющие себя с другими, как следствие, нацелены более на сострадание и дружбу, тогда как настроенные на поиск различий (которые непременно найдутся, будь то на индивидуальном или групповом уровне) нацелены на войну. Данному тезису найдётся подтверждение в многочисленных исследованиях поведения людей и других приматов, способных мыслить в категориях «Мы» и «Они» [4.С.346]. В идеологии, однако, данный механизм работает куда более изощрённо

– к примеру, «Они» это «Мы», но не совсем (то есть, в конечном счёте, «Они» это не «Мы», и «Мы» это исправим). Обстоит ли дело так, что мы из понимания того, что есть «Они» выводим понимание того, что есть «Мы»? Или же мы каким-то образом имеем понятие «Нас», и всё, что не «Мы», относится нами к враждебной окружающей среде? Или же мы изначально видим различие, то есть исходим из различия при отнесении индивидов к тому или иному множеству? Понятия отождествления и различения также условно соответствуют дихотомиям «собирать и разбирать», «синтезировать и анализировать», «скреплять и отделять», «созидать и разрушать».

Задавшись вопросом, «что, очевиднейшим образом, значит мыслить что-либо как повторяющееся?», мы вступаем на территорию феноменологии. «Как повторение дано для сознания?» – этот вопрос является центральным в данной работе.

Мы попробуем, насколько возможно аналитически, прояснить, что мы понимаем под повторением, прибегая при этом к феноменологическому методу, дабы определить то, что мы с наивысшей очевидностью можем понимать под повторением. Что будет сказано в данной работе, должно быть применимо к любому повторению. Посредством выявления особенностей сознания феноменов как тождественных и различных, мы надеемся прояснить механизмы сознания повторения. Все прочие составляющие мышления повтора, которые удастся выявить будут также проанализированы и приняты к сведению. Мы не утверждаем, однако, что сами тождество и различие есть вещи очевидные и понятные – насколько нам удастся, мы рассмотрим и их. Главным основанием для постановки вопроса о повторении на языке тождества и различия является предпосылка относительно повторения, что оно необходимо есть некоторое сведение феноменов к тождеству, либо

различение отдельных феноменов в тождественном себе восприятии.

В работе «Трактат о человеческой природе», занимаясь вопросом тождества личности, Дэвид Юм замечает, что нет такого впечатления, которое, оставаясь постоянным и неизменным, могло бы быть основанием полагать, что наше Я остаётся тождественным себе. Вместо этого Юм понимает человеческий ум как «пучок» постоянно сменяющих друг друга восприятий. Само отношение тождества Юм рассматривает как иллюзию, облегчающую уму переход от одного объекта к другому, как если бы он созерцал один объект [7.С.324]. Тождество Юм связывает с понятиями неизменности и непрерывности как с фикциями.

Нам часто случается смешивать, пишет Юм, тождества нумерические и родовые: «слыша часто прерывающийся и опять возобновляющийся шум, человек говорит, что это один и тот же шум, хотя очевидно, что слышимые им звуки лишь по роду тождественны или сходны, а численно тождественной является лишь порождающая их причина» [7.С.329]. Так же невозможно обосновать, почему полностью перестроенное здание (Юм приводит пример с церковью) продолжают называть тем же именем, как если бы оно осталось тем же самым. В этом случае, пишет Юм, «первый объект некоторым образом уничтожается, прежде чем второй начинает существовать, в силу чего идея различия и множественности совсем не приходит нам на ум, а потому мы с меньшими колебаниями признаем эти объекты тождественными» [7.С.330].

Тем самым, Юм считает, что всякое тождество основано на одном из трёх отношений между восприятиями: смежности, причинности и сходства. Субъективистский тезис Юма в том, что все три являются в первую очередь порождениями ума. Для нас данное размышление представляет особую ценность, так как мы

теперь имеем понимание отождествления как результата стремления сознания к простоте восприятия феноменов.

Так или иначе, повторение само по себе является способом условно мыслить отдельные друг от друга явления как тождественные. В терминах Иммануила Канта оно есть не более чем результат деятельности рассудка, который, согласно схемам понятия, обнаруживает то, что соответствует понятию в опыте. Центральным понятием философии Канта является синтетическое единство апперцепции, делающее возможным восприятие как таковое. Синтез, таким образом, имеет первичный и необходимый статус. Само же повторение Кант лишь вскользь определяет как «синтез однородного во времени» [З.С.268]. Повторение может быть проинтерпретировано, как последовательное применение чистых рассудочных понятий к феноменам, отдельной для него категории Кантом не предусмотрено. Насколько методология Гуссерля отличается от Кантовской, настолько наши выводы относительно условий возможности для повтора должны быть непохожи на те, которые мог бы предложить Кант.

Сперва мы проясним особенности феноменологического подхода к сознанию вообще и выделим специальные, особо относящиеся к нашей теме замечания. Далее, насколько это возможно, определимся с понятием повторения относительно естественной установки, и произведём феноменологический анализ тождества и различия в повторении. В конце концов сделаем из проделанной работы краткое заключение.

Глава 1. Феноменологическая установка и повторение

Проблематика

Для первичного уяснения того, что из себя представляет феноменология Эдмунда Гуссерля,

методами которой мы намерены пользоваться, можно сравнить сферу её интересов со сферой интересов, например, Кантовской философии. Если Иммануила Канта интересуют в первую очередь условия необходимости чего-либо, то феноменолога интересует скорее то, каким образом это что-либо, безотносительно своей возможности или необходимости, явлено в опыте, но в опыте некоторой особой природы. Вопрос же о возможности опыта, пишет Гуссерль, есть вопрос о сущности опыта. Для прояснения данного вопроса необходимо вернуться к феноменологическим данным, из которых опыт состоит [2.С.11]. В первую очередь феноменология занимается исследованием самих явлений сознания.

Сомнение

Занеся весь мир в скобки, радикально усомнившись в существовании физических объектов, их свойств, отношений меж ними, Гуссерль рассматривает исключительно сами данности и присущие им, в силу этой их данности, характеристики. Однако, если, например, у Рене Декарта сомнение понимается как возможное отрицание, то у Гуссерля сомнение это именно что «введение в скобки» [1.С.98]. Сам феномен может быть непосредственно дан и во сне. Сущности, усмотренные из актуального опыта, ничем не отличаются от появившихся из одного лишь измышления в смысле данности из первоисточника [1.С.37].

Чистое Я

Стоит отметить, что Картезианское *cogito*, в рамках феноменологического рассуждения, является достаточным основанием существования не физического, но трансцендентального – «не мыслю, следовательно (Я) существую», а «мыслю, и из определённых характеристик содержания этого мышления прихожу к необходимости некоторого чистого Я, которое мыслит». Гуссерль: «направленность-на», «занятие-чем», «выбор позиции-к»,

«постижение-чего», «страдание-от» — все это необходимо таит в своей сущности то, что все идет либо «от Я — туда», либо, с обратным направлением луча, — «к Я — сюда», — а такое Я есть Я чистое, никакая редукция не способна что-либо с ним поделаться» [1.С.251].

Очевидность

Гуссерль в своём методе исходит, если угодно, из позиции незнания ничего. Опыт в феноменологии стоит прежде всякой теории. Общей задачей феноменологии является выяснение неочевидности очевидного. Феноменологию Эдмунда Гуссерля можно назвать стремлением сделать всё то очевидное, что после принятия подобной установки потеряло свою очевидность, вновь очевидным, но уже на совершенно иных условиях. Феноменолог должен преследовать именно аподиктическую очевидность — очевидность, небытие которой невозможно помыслить.

Описание

Весь инструментарий феноменологии, если его грубо охарактеризовать, исчерпывается методом описания в ситуации воздержания от суждения. Исходя из такой установки, феноменолог, переживая само переживание, открывает для себя дорефлективное сознание.

Сознание

Если Кант определяет сознание как некое первичное синтетическое единство апперцепции [3.С.144], то для Гуссерля самостоятельно сознание вообще ничего из себя не представляет. Сознание, согласно Гуссерлю, может быть определено как то, единственное, что имеет направленность вовне. Ключевым свойством сознания в феноменологии является его интенциональность, то есть направленность или содержательность. Под интенциональностью, пишет Гуссерль, «мы понимаем свойство переживания «быть сознанием чего-либо»» [1.С.262]. Сознание мыслится исключительно как интенциональное, направленное на что-либо.

Интенциональный акт, в свою очередь, есть деятельность сознания, например, по отнесению явления цвета к объекту, как к обладающему цветом. Гуссерль: само восприятие, «будучи тем, что оно есть, пребывает в постоянном потоке сознания и само есть постоянный поток» [1.С.124].

Структура восприятия

Результатом или, если угодно, сухим остатком радикального усомнения, то есть феноменологической редукции, то есть *эпохе* (ἐποχή), становятся три составные части восприятия: мыслящее – *его* (эго – чистое я); мышление – *cogito* (ноэзис – акт, переживание восприятия); мыслимое – *cogitatum* (ноэма – предмет, полагаемый в акте). Ноэзис – это конкретное полное интенциональное переживание, получающее наименование, подчёркивающее его ноэтические компоненты [1.С.306]. Ноэма, с её «предметом» точно так же не содержится в восприятии, как и сам действительный предмет [1.С.311].

Феномен и сущность

Феномен рассматривается Гуссерлем не просто как данность, а как результат именно *деятельности* сознания. Феномен – это и результат, и способ реализации предмета в сознании. Феномен всегда наделён конкретным значением и смыслом, потому сознание есть смыслообразование. Что значит «знать некоторый объект»? С точки зрения феноменологии знание в первую очередь предполагает восприятие чего-либо уже как сущности, как чего-то уже прошедшего процесс идеации сознанием [1.С.33]. Сама данность предмета уже есть результат, уже есть смысл, подразумеваемый сознанием. Хотя само понятие сущности у Гуссерля и соотносится с понятием эйдоса (εἶδος), но субъективным идеализмом феноменологию назвать не получится: *«Абсолютная реальность значит ровно столько, сколько круглый квадрат»*, пишет Гуссерль [1.С.173]. Сущностью может

быть назван смысл данности вещи, который полностью пропадает, если мы из всего многообразия данностей феномена выберем только один определённый «нормальный» способ явления [1.С.134]. После применения *эпохе*, «Я» становится тем единственным, что наделяет вещи бытийным смыслом, конституирует их как сущие. Гуссерль: ««Действительность» – о том говорит уже само слово – я обретаю как сущую здесь и принимаю её тоже как сущую – как такую, какой она мне себя даёт» [1.С.95].

Вещь в себе

В отличие от Канта, Гуссерль, например, также не считает необходимым говорить о вещи в себе, как об условии возможности восприятия феномена вообще. Феноменолога, в его установке на радикальное сомнение, сама возможность феномена опять же не интересует. Условно, кантовское понятие вещи в себе можно соотнести с гилетическим слоем сознания у Гуссерля. Все зрительные восприятия, ощущения, боль и т.д. являются гилетическим материалом для сперва ноэтических, и, затем уже, ноэматических преобразований. То, что Кант целиком полагает деятельностью ума, Гуссерль разделяет на интенциональное и гилетическое. То, каким именно образом сознание приобретает материал для своих интенций, Гуссерля не интересует. В вопросах сознания, по Гуссерлю, важно лишь то, что сознание делает со своим материалом, а не то, откуда он взялся и каковы условия возможности возникновения материала вообще.

Время

Одним из следствий применения феноменологического метода является невозможность мыслить привычным образом время, хотя само оно играет связующую роль для всех вообще переживаний [1.С.255]. В сознании нет прошлого и будущего. Для апелляции к прошлым событиям сознание производит новый акт в настоящем, где способом данности прошлого восприятия

в сравнении с настоящим является то, что оно мыслится как *более прошлое*. То же самое применимо и к понятию будущего: «интуитивно ожидаемое, то, что в бросаемом вперёд взгляде сознаётся как «грядущее», обладает, благодаря возможной «в» предваряющем памятовании рефлексии, значением того, что будет воспринято – подобно тому, как вспоминаемое задним числом наделено значением бывшего воспринимаемым» [1.С.231]. В феноменологии нет механизмов отличения континуального времени от дискретного (состоящего из частей).

Прошлое

Таким образом, только объединив в новом интенциональном акте сознания все предыдущие, акты, связанные, например, с трёхмерным предметом (восприятие его с разных ракурсов), обретается восприятие предмета трёхмерным вообще. Подобное собирание феноменов в предмет возможно посредством ретенции (удержания способа данности содержания ощущений). Сознание удерживает раннее воспринятое вместе с самим моментом восприятия, что позволяет иметь множество восприятий предмета разом, в рамках одного интенционального акта. Условием возможности всякого воспроизведения воспоминания является его воспроизведение наряду с актуальной интенциональностью, параллельно имманентному временному потоку [2.С.55].

Настоящее и будущее

Настоящее же «теперь» мыслится как поток ретенций и протенций, где протенция есть то же самое, что есть для сознания ретенция, только в применении к будущему: «тому, что «до», соответствует то, что «после», континууму ретенций — таковой же протенций» [1.С.257], «Любое переживание в самом себе есть поток становления; то, что, оно есть, оно есть в своем исконном порождении неким неизменным сущностным типом; оно

есть непрерывный поток ретенций и протенций, опосредуемых также текущей фазой первозданности, в каковой живое «теперь» переживания сознается по контрасту с «до» и «после» [1.С.235]. К сущности ожидаемого, пишет Гуссерль, «принадлежит то, что оно есть становящееся-воспринятым-бытие» [2.С.60]. Имея актуальную точку-Теперь как высшую степень очевидности, мы, тем не менее, осознаём важность интенций, направленных как в прошлое, так и в будущее, как вообще условие различения настоящего – «все, что есть, станет бывшим, и есть, вследствие того, что оно есть, будущее бывшее» [2.С.17].

Горизонтность

Ещё одной особенностью понимания сознания в феноменологии является его горизонтность. Сознание, грубо говоря, будучи направленным на предмет своего настоящего интереса, имеет также и всё, что окружает предмет, но имеет лишь в качестве пустых интенций. Эти пустые интенции и очерчивают горизонт сознания, который невозможно преодолеть – направившись на то, что ранее присутствовало в сознании лишь как пустая интенция, сознание тем самым продолжает множить таковые вокруг нового предмета своего интереса. То же касается и так называемых предметных моментов: «изменение, говорим мы, выделяя и сопоставляя между собой параллельные нозматические составы, состоит исключительно в том, что в одном привлекаемом для сравнения случае «предпочтение», как оказывается, отдается одному, в другом – другому предметному моменту или же что в одном случае один и тот же момент оказывается «напрямую и особо замеченным», в другом — «замеченным только наряду с другими», в третьем он остается «совершенно незамеченным», хотя он и продолжает оставаться являющимся» [1.С.294]. Гуссерль: «Вещь с необходимостью даётся лишь «способами явления», с необходимостью ядро «действительно

репрезентируемого» окружено при этом, по мере постигнутости, горизонтом не собственно данной «соприданности» и более или менее туманной неопределённости» [1.С.132].

Солипсизм

Феноменология Гуссерля, однако, по мнению многих исследователей, предлагает в качестве фундамента для философии солипсизм, из которого не выбраться в суждениях во внешний мир, равно как и из внешнего мира не забраться в сознание. Несмотря на то, что проблема соотношения сознания и тела до сих пор не считается преодолённой, нас такое положение дел не смущает, коль скоро и психология, и все вообще подобные ей системы знаний о человеческой душе страдают данным недугом, что показательно в отношении вопроса о границах нашей способности к самопознанию вообще.

Тождество восприятия

Согласно Гуссерлю, восприятие никогда, как индивидуальное, не остаётся тем же самым: например, «Лишь стол — тот же самый; как тождественный, он создаваем синтетическим сознанием, какое связывает новое восприятие с воспоминанием» [1.С.123]. Само восприятие одного и того же предмета именно во времени определяет невозможность для этого восприятия оставаться тождественным себе. Смысл данности постоянно меняется. Гуссерль: «В принципе невозможно, чтобы два восприятия, сущностно тождественные в таком своем своеобразии, были бы тождественны и по своей определенности окружения, — они были бы в таком случае одним восприятием» [1.С.261].

Взгляд сознания

Гуссерль разделяет, сами сознания на имплицитные (потенциальные), то есть сознания предмета на «фоне», в ореоле сознания, до того, как на него переведён взгляд, и эксплицитные, то есть сознания предмета «со всем вниманием» после того, как на него переведён взгляд

[1.C.109]. Гуссерль: «любое восприятие вещи обладает ореолом фоновых созерцаний (или фоновых смотрений, если считать, что в созерцании уже заключается обращённость к предмету), и это тоже «переживание сознания», или же короче, «сознание», причем сознание всего того, что на деле заключено в том предметном «заднем плане», или «фоне», какой созерцается вместе с созерцаемым в восприятии» [1.C.108].

Символическое

Гуссерль аксиоматизирует отсутствие в сознании символичности: «В актах непосредственного созерцания мы созерцаем некую «самость»; на постигнутости таковой вовсе не начинают выстраиваться постигнутости высшей ступени, так что, следовательно, не сознаётся ничего такого, для чего созерцаемое могло бы выступать в функции «знака» или «образа»» [1.C.130]

Предметность

Живому *cogito* мир дан в предметности, так как оно направлено на предметность. Сознание имеет феномены в смыслах «вещи», «цвета», «шероховатости», «фигуры» и т.д., однако, говорит Гуссерль, «исключены для описания такого разумеемого предметного как такового выражения вроде «по мере восприятия», «по мере воспоминания», «ясно-наглядно», «по мере мысли», «данное», — они принадлежат к иному измерения описаниям, не к предметному, которое сознается, но к способу, каким оно сознается» [1.C.405]

Нарушение *epoché*

Рассмотрим вопрос правомерности работы с повторением относительно феноменологического метода. Может показаться, что, говоря вообще о каком бы то ни было повторении, мы нарушаем тем самым условие воздержания от суждения, что мы приписываем явлениям и предметам некую повторяемость так же, как мы им в естественной установке приписываем существование. Но, следует помнить, что именно «Я» наделяет явления

смыслом повтора. Именно «Я» повторяет. Повторение – это всегда синтез. Повторение есть как один из смыслов направленности «Я» на феномен, так и один из смыслов данности феномена для «Я», соответственно. Происходят ли в мире какие-либо *действительные* повторения, нас сейчас не интересует. Однако, для рассмотрения повторения необходимо его сперва разграничить, чем мы и займёмся.

Виды воспоминаний

Эдмунд Гуссерль различает осуществление воспоминаний по формам. Воспоминание может абсолютно *повторять* восприятие со всеми фазами длительности вплоть даже до ретенций. В этом случае мы как бы снова воспринимаем, однако обязательно под индексом репродуктивной модификации. Воспоминание также может как бы всплывать таким образом, что сознание направляет луч внимания на некоторую предпочтительную моментальную фазу воспринятого [2.С.40]. Но здесь речь всё же идёт именно о воспоминании, как о корреляте повторения. Не упуская из внимания значение, которое имеет воспоминание, и вообще способность сознания к репродукции, которая в том числе способна быть и творческой (когда фантазия позволяет домысливать и переименовывать воспринятое), мы, тем не менее распространим поле нашего исследования слегка дальше, чем предполагает данное, как кажется, слишком узкое понимание повторения. Речь у нас будет идти не только о повторении как об абсолютном воспроизведении воспринятого, но и о более неочевидных, его формах. О том, что, однако, чаще принято именовать повтором. Наше понимание повторения заставляет нас рассматривать варианты более имеющие общего со второй, из указанных выше, формой воспоминания, так как говорить мы собираемся о том как у нас возникает, в том числе, убеждение или же иллюзия повторения, а не только о том как мы посредством

интенциональных актов более или менее намеренно повторяем воспоминания. Сказанное здесь о воспоминаниях, тем не менее, необходимо учесть, так как подобное частичное или полное воспроизведение несомненно имеет место при узнавании в повторяющем повторяемого.

Если что-то и повторяется, то, что именно?

Вернувшись ненадолго в естественную установку, допустим, что некоторое явление повторилось энное количество раз, но для одного воспринимающего все эти разы повторениями были, а для другого не были. Безусловно, мы понимаем, что каждому воспринимающему повторение дано только в меру его способности усмотреть некий набор свойств, присущий каждому явлению во всей их последовательности. Допустим даже, что само повторение некоторого явления воспринимающий мыслит на основании лишь какого-нибудь одного повторяющегося во всей череде явлений свойства, что это одинаково присущее каждому явлению в череде явлений свойство является тем самым, что вообще позволяет нам говорить о повторении.

Повторение, тем самым, понимается как условное отождествление свойств явлений, в результате которого отождествляются сами явления. Например, передо мной на такой-то скорости пронёсся такой-то предмет, после чего, передо мной на такой же скорости и таким же точно образом пронёсся ещё один предмет, но уже отличный от предыдущего. Повторяется в таком случае не событие, а лишь нозма события – относительно меня так-то и так-то пронёсся некий предмет. Эта *«так-то и так-то мимо меня пронесённость»* и является тем самым, что я в двух явлениях мыслю повторяющимся. Я мог вовсе не увидеть, что именно мимо меня проносилось.

Этимология повтора

Заметим же сейчас, и не выпустим из внимания далее, что, употребляя слово *повтор* применительно именно к

двум явлениям, мы следуем, таким образом, тому значению, которое восходит к древнерусскому и старославянскому **въторь** (древнегреческое **δεύτερος**, русское **второй**), праславянскому **vъtorъ**, родственного древнеиндийскому **vitaras** «ведущий далее», **vitaram** «дальше», авестийскому **vitara** «дальше» – сравнительная степень от древнеиндийского **vi** «врозь» [6.С.364].

Поочередность

Повторение подобно мелодии, как о ней говорил Гуссерль, объясняя учение Франца Brentano о времени [2.С.13] – мы не можем иметь мелодии, не восприняв новый тон обязательно на фоне предыдущего. Лишь благодаря временной модификации прожитого Теперь в качестве темпорально отодвинутого мы имеем возможность восприятия последовательности, и, благодаря этому, восприятия мелодии и т.д. Сам временной поток возможен лишь благодаря тому, что ощущения не исчезают вместе с вызвавшими их раздражениями. Подобно этому, моё внимание к каждому из двух предметов необходимо поочередно. То свойство, усмотренное мною в первом предмете, к которому обратилось моё внимание, будет, если угодно, определяющим *шаблоном*, которому или соответствует, или не соответствует, до какой-то степени, свойство, усмотренное мною во втором предмете. Воспроизведение, как сознание вторичное, пишет Гуссерль, всегда предполагает сознание первичное, то есть *импрессиональное* [2.С.95]. Если мы, говоря о повторении, имеем в виду, что условием его возможности в том числе является воспроизведение того, что мы выше обозначили как *шаблон*, то в свою очередь первичное схватывание этого шаблона есть ни что иное как импрессиональное сознание. Однако, мы сейчас находимся на том уровне, на котором мы хоть и можем рассуждать вообще о смыслах данности, направленности и т.д., но, с феноменологической точки зрения,

специально повторение не рассматриваем. Этим специальным рассмотрением, равно как и обозначением необходимой связи отождествления и различения с воспроизведением мы займёмся в следующих двух параграфах.

Степени похожести

На основании усмотренных в явлениях свойств, можно разделить явления на три степени схожести: 1) явления совпадают в чём-то одном, 2) Явления совпадают во многом, 3) Явления совпадают полностью, то есть мыслятся абсолютно одним и тем же.

Особенная количественность

Понимаемое как нарастающая интенсивность, повторение есть перетекание из количественного изменения не в качественное, а в как бы *особенно количественное*, которое только потом может быть охарактеризовано как качественное лишь в естественной установке. На данном основании можно разделить повторения на несколько видов.

Виды повторения: событие и процесс

Когда что-либо повторяется многократно и относительно компактно во времени, оно есть однородный *процесс повторения*. Когда повторение единично, когда нам дано только одно повторяющееся для одного повторяемого, оно есть *простое повторяющее событие*. Когда повторение единично, но нам дано более одного повторяемого, которые повторяет повторяющее, то такое повторение есть *сложное повторяющее событие*.

В случае со *сложным повторяющим событием*, ум пытается определиться с тем, какое же всё-таки повторяемое у этого повторяющего лучше всего получается повторять, тем самым, редуцируя его к *простому повторяющему событию*. Мы в одном событии видим сразу несколько свойств, присущих нескольким событиям, которые предшествовали этому

повторяющему событию во времени. Предшествуя, тем самым, они создали в памяти отпечатки себя, одному из которых повторяющее соответствует в большей степени чем другому.

Выводы из попыток разделения

Ясно, что сознание повторения происходит в некоторой последовательности: сперва мы схватываем в двух явлениях условно тождественное качество, затем происходит переход из качественного представления тождественности в количественное, после чего, в зависимости от продолжительности повторений, ум относит повторение или к единичному событию, или к процессу повторения. Таким образом, сознание повторения, как и всякое сознание тождественности, как мы можем заметить и в рассуждениях Эдмунда Гуссерля [1.С.123], необходимо является синтетическим.

Глава 2. Феноменологический анализ структуры повторения

Методологические замечания

Нам придётся всё же заранее определиться с тем, что мы будем понимать под повторением на языке феноменологии, дабы у нас была изначальная точка отправления. На данном этапе мы можем вполне допустить, что повторение есть *плюральное представление тождественности*. Данное определение указывает как минимум на достаточные признаки. Далее мы посмотрим, получится ли у нас найти набор необходимых и достаточных.

Характеристики повторяющего

Мы можем иметь «повторяющее» как смысл направленности с различными, при том, характеристиками. С условно пространственной сопряженностью: «ещё», «и ещё», «и дальше», «продолжающее», «ещё одно» «такое же», «точь-в-

точь», «одно и то же», «копия» – и с условно временной сопряжённостью: «опять», «снова», «вновь», «ещё раз», «в который раз».

О первичности «что» перед «сколько»

Перечисленные выше смыслы или *нагруженности* можно разделить ещё на одном основании – одни из них имеют отношение к количеству, другие к сущности, а именно: *«ещё одно», «ещё», «и ещё», «ещё раз», «в который раз», «продолжающее», «опять», «снова», «вновь», «и дальше»* – говорят нам о продолжении чего-либо, в то время как *«такое же», «точь-в-точь», «одно и то же», «копия»* указывают именно на схожесть.

Можно заметить, что условием какого бы то ни было количественного смысла необходимо является сущностно ориентированный смысл. Нельзя, например сказать про что-либо, что оно *опять* происходит, не подразумевая при этом, что оно *такое же* как то, другое. Смысл схожести может опускаться, но он необходимо присутствует на предыдущей ступени сознания повторения. Вместе с этим на фоне этих наших размышлений постоянно присутствует понятие единства. Это можно особо заметить в случае смысла направленности *«продолжающее»,* или *«и дальше»,* или *«одно и то же»,* что, другими словами, может звучать куда короче – *«одно»*⁴.

Континуальное и синтетическое

Эдмунд Гуссерль разделяет непрерывно-континуальные сведения в тождественность и синтетические отождествления [1.С.449]. Мы, поэтому,

⁴ Такое представление смежно с представлениями Дэвида Юма о тождестве – тождество для ума желательно и менее обременительно. Также его можно встретить в гештальт психологии, разумеющей, что субъект всё время стремится к некой целостности и завершённости. Однако мы в своей работе должны избегать психологизации, так как этого от нас требует наш метод.

можем теперь отметить, что существует отождествление длящегося как самого себя в своём становлении и отождествление множества в единстве в смысле сведения его к единству.

Плюральное и сингулярное

Плюральное сознание, пишет Гуссерль, *«может переводиться, по мере сущности, в сознание сингулярное, каковое изымает из первого множественность — как один предмет, как отдельное; такая множественность может теперь, в свою очередь, сочетаться с другими множественностями и прочими предметами, может полагаться в сопряжение с таковыми и т. д.»* [1.С.373]. Сознание многих множеств возможно, таким образом, в силу фонового по своей мимолётности сознания их как единств.

Нозтическое и нозматическое

Образование той или иной нозмы (предмета акта восприятия) происходит согласно нозтическим конкретностям — «сущности «ноэма» и «ноэзис» нераздельны: любая низшая дифференциация на стороне нозматического эйдетически указывает назад — на низшие дифференциации на стороне нозтического. Естественно, это переносится на все родовые и видовые образования» [1.С.400].

Мы должны понимать, что именно ноззис в конечном счёте определяет то, что мы будем иметь в сознании как воспринимаемый предмет. Наше самознание создаваемого имеет свои характеристики. Иными словами, мысль (ноэма) имеет характеристики потому, что в первичное мышление мысли (ноэзис), основанное на материале для восприятия (на гилетике), были вмешаны другие мысли или ставшие составной частью ядра новой мысли (нозматического ядра), или ставшие проводником между непосредственной мыслью и мыслью из воспоминания (посредством ретенции), а, на деле, и тем, и другим.

Основание отождествления

В большинстве своём, смеем заметить, сознание тождественности основано на предметном представлении феноменов как находящихся в некоем *мире* и т.д. Как пишет Гуссерль, «Созерцая индивидуальную вещь и следя в созерцании за тем, как она движется, приближается и удаляется, крутится и вертится, как изменяется ее форма и качество, каким способом ставит она себя причинно, мы совершаем плавные непрерывности созерцания, таковые же покрываются так-то и так-то, сливаются в сознания единства, — взгляд направляется при этом на тождественное, на *X* смысла (и, соответственно, позиционального или нейтрализованного предложения), на одно и то же — изменяющееся, крутящееся и т. д.» [1.С.466]. Предметность определяет явления как *возможно тождественные*. Если какой-то мир и возможен, редуцируй мы мир действительный, то он нам себя являет, безусловно, как именно предметный.

Тождество временных точек

Точки длительности, по Гуссерлю, удаляются от нашего постоянного актуального восприятия точно так же, как удаляются пространственные точки предмета, когда мы от него сами отдаляемся. Каждый воспринятый временной объект остаётся тем же самым, остаётся тождественным себе, в то время как его модус данности, то, как он дан, всё время меняется [2.С.28]. Следовательно, то повторяемое, что в дальнейшем сознание будет иметь в качестве шаблона для повторяющего, всегда есть и остаётся тем, чем оно было воспринято, меняется лишь его данность в «модусе как». Следовательно, если первичное восприятие того, чему в некоей *действительности* повторяющее соответствует более или менее полно, сознаётся теперь лишь смутно, сознаётся уже как близкое к опустошению, то, в независимости от всякого *действительного* соответствия, его шансы осуществиться в качестве повторяемого

близки к нулю, несмотря на то, что оно остаётся всё же себе тождественным. Иными словами, новое возможно, как напрочь забытое старое.

Приоритет времени перед его содержанием

Без прояснения тождественности временной позиции, пишет Гуссерль, «нельзя так же прояснить тождественность объекта во времени» [2.С.67]. Гуссерль акцентирует внимание на том, что тождественность индивида есть именно тождественность временной позиции [2.С.72]. Настоящее есть то, из чего состоит всё сознание длительности, но состоит в определённом лишь смысле — всякое сознание прошлого в качестве воспоминания о прошедшем есть всегда некоторое воспроизведение бывшего Теперь в нынешнем Теперь. Несмотря на приобретаемый вспомненным восприятием индекс репродуктивной модификации, восприятие всё равно необходимо мыслится как Теперь-восприятие. Таким образом, можно заключить, что для сознания вещи, ввиду временной обусловленности данного процесса, первично сознание именно тождества. Лишь тождество воспринятого Теперь, постоянно отодвигаемого в прошлое, как бы смещаемого новыми Теперь-восприятиями, обуславливает тождество как предметных моментов, так и вещи в целом.

Приоритет тождества перед различием

Единство, по Гуссерлю, обнаруживает себя не как лишённое различий единство. Вместе с растущим растяжением дана непрерывность увеличения различенности. В качестве заключения для данной части работы можно привести следующую цитату Гуссерля: «в любом случае, а не только в случае постоянного изменения, сознание инаковости, различенности предполагает единство. В перемене должно быть нечто Длящееся, и точно также в изменении — нечто, что составляет тождество того, что изменяется или претерпевает некоторую перемену» [2.С.92]. Всюду, где

идет речь об изменении и перемене, сознание единства должно лежать в основе.

Таким образом, различая, мы не только имеем совпавшие содержания в единстве сознания, мы и эти сами содержания имеем в первую очередь как единства, и, только образно говоря, мы эти единства сперва различили, отличив от всего остального. Ключевой ошибкой здесь явилось бы то, что об этом самом «остальном» речи не идёт, так как мы его (мир) редуцировали, и, потому, мы не вправе вообще о нём сказываться. Эпохэ отсекает всякую возможность соотносить воспринятое с тем, что «где-то там в мире ещё возможно к восприятию» – говорить здесь можно лишь о протенции.

Все единства мы изначально сконституировали как единства, тождественные себе потому, что таковыми остаются схваченные точки-Теперь, хоть бы данность их и преобразовывалась до тех пор, пока они не исчезнут во мраке пустого ретенционального сознания. Следовательно, в процессе сознания как временных объектов, так и вещей, согласно феноменологическому методу, конституирование и восприятие, тождества необходимо первично. Тождество, таким образом, является первейшим конституируемым качеством всякой данности, если считать феноменологический анализ сознания предельно последовательным, а его трансцендентальное значение справедливым.

О различии вообще

В вопросе о различии существуют аргументы в пользу его необходимой первичности как изначальной формы представления по отношению к прочим. Кажется, что в языке без тождества и различия повторение не имеет ни своего предмета, ни себя самого как понятия. Сами же тождество и различие также состоят в определённых отношениях. Невозможно, например, формализовать тождество, не прибегая к различию. Без различия

тождество бессодержательно. С этим связан относительно недавний поворот философии именно к различию, в частности он артикулирован в работе французского философа Жилия Делёза «Повторение и различие». Согласно Делёзу, различие есть то, что не даёт существованию провалиться в Парменидовскую однородную форму бытия без различения. Делёз говорит, что модель различия, понимаемая, как действующая при различении двух разных классов предметов таким же образом, как она действует при отделении одного определённого предмета от его окружения, не способна объяснить возникновение самого предмета. Само различие есть форма. Такая модель радикально отличается от модели различения, которая работает между двумя определёнными объектами. Определение понимается как работающее между двумя определёнными телами, в то время, как в рассмотрении различия в качестве процесса, где форма отличена от основания, Делёз находит исток самой формы [8.С.407]. Различие понимается Делёзом как условие возникновения предмета вообще.

Различение и плюральность

Никакое тождество не давало бы возможность о себе сказываться, не отличай мы его от другого тождества – это мы можем заметить и в вопросе о времени, когда настоящее как бы бессодержательно, не рассматривая мы его обязательно имея в виду прошлое и предстоящее. Более того, говоря о повторении, с феноменологической точки зрения, мы разумеем, что один и тот же предмет всё время умножает себя в нашем его сознании. Очевиднейший пример тому можно привести из восприятия вещи: даже если, приковав взгляд к какой-либо вещи, мы вдруг моргнём, то будем, тем самым, иметь теперь в сознании две вещи, два темпорально отделённых содержания (*вещь до* и *вещь после*). Одно сокращение мышц век отделяет зримый предмет от него

же самого. Однако даже такая нехитрая операция не является в этом отношении обязательной – и без того, мы вполне понимаем, что *предмет сейчас*, радикально отличается от этого же предмета секунду назад, моргаем мы при этом или нет.

Основание различия

В последовательности идентичных по содержанию объектов, пишет Гуссерль, мы имеем их совпадение в единстве сознания. Совпадение, однако, в переносном смысле, так как они не сосуществуют, а именно отделены друг от друга временным интервалом. Если же мы имеем в следовании друг за другом неодинаковые объекты с выделенными одинаковыми моментами, то от одного к другому некоторым образом проходят линии равенства или линии подобия (очень важно: линии подобия между уже тождественными себе единствами). Мы имеем некоторую отнесенность, которая не конституируется в охватывании всей последовательности, однако необходимо имеет место до всякого сравнения как предпосылка усмотрения равенства *или усмотрения различия*. Всякое различие предполагает совпадение [2.C.48]. Таким образом, под основанием как различия, так и отождествления Гуссерль предлагает понимать отнесенность или совпадение тождеств в единстве сознания. Повторение, таким образом, возможно, в том числе, только тогда, когда повторяемое и повторяющее совпадают – разом сознаются.

Отрицание в различии

Если понимать тождество в качестве возможного лишь посредством различия, тогда посредством чего возможно само различие? Один из путей определения различия состоит в определении его через негацию. Отличие одного явления от другого есть то, чем и почему интересующее нас явление *не есть* то другое явление. Замечая частичное или полное отсутствие одного в другом, мы называем явления отличными. Негация

позволяет нам мыслить предметы отделёнными друг от друга посредством ничто, якобы расположившегося меж ними. Это самое ничто не обязательно является ничем в строгом смысле слова – важно лишь, что оно не есть ни первое явление, ни второе, которое оно для нас отделяет от первого. Само тождество, таким образом, предстаёт перед нами как ни что иное как оно само – тавтология, которая бессодержательна лишь постольку, поскольку мы опускаем здесь то самое, чем оно не является, опускаем то самое *иное*.

Операция сравнения

Говоря, например, «всё познаётся в сравнении», мы, в феноменологическом смысле, утверждаем – всё познаётся в удержании двух содержаний во внимании на равных правах, так, чтобы они раскрывали себя через взаимную негацию таких-то и таких-то моментов друг в друге. Каждая вещь как бы говорит другой – «вот этим ты не есть то, что есть я». Здесь мы, конечно, обязаны будем заменить любое «действие» со стороны вещей интенциональным актом со стороны мыслящего Я, ведь без него никакого сознания и не происходит.

Феноменологическая невозможность тождества тождеств друг другу

Однако, то, чем и почему одно явление не есть другое, с точки зрения феноменологии, есть, в первую очередь, несовпадение модусов данности. Постоянное изменения «модуса как» того или иного феномена, в смысле его отдаления от актуальности, не даёт феноменам сливаться воедино, не даёт сознанию нарушать *самотождества* феноменов. Мы не можем и дальше, вопрошать о *различии вообще*, будь то, как оно себя являет в языке или в сознании, не нарушая при этом принципов феноменологии. *Понятие вообще*, подобно *вещи вообще*, как уже было сказано, «значит ровно столько, сколько круглый квадрат» [1.С.173]. До тех пор, пока *различие вообще* возможно полагать исключительно как

существующее (хотя бы одной ногой) в некоей *абсолютной реальности*, то есть имеющее один из своих коррелятов вне сферы, доступной для аподиктически очевидного описания, оно не может и не должно быть предметом нашего исследования.

Первичное конституирование единичной вещи, в качестве отличённой от некоего множества невозможно. Невозможно чтобы смысл направленности на повторяющее имел в качестве своего содержания интенцию к разделению. Мы не в том положении, чтобы утверждать, что мы воспринимаем реальность как нечто целое и равномерное, что лишь потом разделяется нами на соответствующие понятию повторения части. *Тождество вообще* мы вынуждены также отбросить потому, что всякое тождество, в силу его привязанности к конкретному моменту, всегда являет себя как сугубо конкретное тождество. Из синтеза конкретных тождеств состоит различение, из синтеза конкретных, различных по модусам данности, тождеств состоит повторение.

Это верно, когда мы находимся в рамках только сознания. Как только мы нарушим условия редукции, мы тут же обязаны будем признать, что наши аргументы бессильны против того понимания, которое предлагает, например, Делёз. Впрочем, мы осознаём, что, работая по нашему методу, мы, относительно как Делёза, так и многих других философов, стоим на позициях солипсизма, который, никогда не отличался своей доказательной способностью. Зато мы, по крайней мере, можем сказать, что наши рассуждения не подразумевают под собой принятие какой-либо картины *мира* в привычном смысле этого выражения.

Определение повторения

С точки зрения трансцендентальной феноменологии, какой её здание полагает Эдмунд Гуссерль, можно заключить, что повторение – это вид синтетического сознания, подразумевающий проведение линии тождества между двумя совпавшими в единстве сознания воспоминаниями, находящимися под индексами репродуктивных модификаций, и имеющими различные модусы данности. Повторением, таким образом, может быть названо даже продолжительное наличествование предмета вообще, в том смысле, что предмет снова и снова конституируется как единый и самотождественный, что он в каждом моменте времени повторяется. Основания отождествления вещей могут быть самыми разными: от того, как вещь ставит себя причинно, до того, как она это делает, например, аксиологически, то есть от того, какова её доксическая полагательность относительно прочих. «Одно и то же» есть смысл направленности на совпавшие в сознании феномены.

Место различия

Условием возможности самотождества вещей является самотождество точек-Теперь, которые вместе с соответствующими им восприятиями отдаляются от актуального Теперь, меняя при этом модусы данности, становясь, таким образом, всё более и более прошлыми. Различие же сказывается лишь в модусах данности восприятий, мыслимых как повторяемое и повторяющее, так как говорить о чём-либо, находящемся за гранью воспринимаемого или уже воспринятого, как об *отличённом* от воспринимаемого или уже воспринятого, значит нарушать одно из условий феноменологической установки, а именно условие воздержания от суждений о внешнем мире.

Смысл импрессионального сознания в повторении

Повторение для повторяемого и повторяющего есть тоже самое, что есть ноззис для нозмы. Конституирование феномена, в качестве повторяющего, немисливо без удержания того объекта мысли, который не заключал бы в себе возможность своего повторения. Иметь импрессиональное сознание в качестве возможного шаблона для повторяющего, значит ожидать повторяющее. То, что для сознания времени есть протенция, для сознания в нём повторения есть, если угодно, нозматическая протенция. Основанием же для всякого подобного ожидания могут служить прагматические, ценностные и другие интенции. Вещь сознаётся, таким образом, как имеющая возможность к продолжению себя.

Иерархия интенций

Фокусируясь на знакомом, узнанном явлении, сознание имеет, тем самым, ореол интенций, связанных, к примеру, с сознанием множественности актуально воспринимаемого, с тем, что явление уже принадлежит некоему множеству, и это содержится в нозме предмета, если он уже мыслится как, в том числе, часть или определённая составляющая плюрального представления тождественности. Смысл направленности на повторяемое, следовательно, есть «возможно не единственное», «желательно не последнее» или «лишь бы последнее», однако в последнем случае поиск повторяющего будет скорее контрольным, то есть имеющим такую интенцию, которая нежелательна к удовлетворению. Мы имеем, таким образом, несколько различных уровней интенций, где одна интенция направлена на другую и чего-то от неё ожидает. Можно сказать, к примеру, что насыщенная повторениями музыка эксплуатируют эту внутреннюю игру интенций. Она принуждает ум к внутреннему согласию с собой, так как в ней отсутствуют для ума сменяемость и

разнообразие явлений. Я фокусируется на удобстве, с каким вся его деятельность сливается в равномерный поток. Подобное притупление от постоянства может оказаться весьма даже желанным, если не возникает, при этом, более или менее негативная на то реакция. Однако здесь мы отдаём в себе отчёт в том, что данное рассуждение есть пример психологизации и нарушения принципов редукции.

Генезис повтора

Как же дана повторяющаяся вещь? Она дана «опять». Я претерпеваю гилетическое воздействие, наделяю его смыслом, оно для меня в этот момент и становится, вообще говоря, явлением, сущностью. Конституируя данный феномен, я наделяю его нозму определённым смыслом данности, а именно данностью в качестве возможного к повторению. Теперь эта сущность, это импрессиональное сознание есть шаблон, и, как только я воспринимаю нечто ещё, оно необходимо воспринимается уже на фоне действующей интенции по поиску повторяющего. Таким образом, вместе с актуальным Теперь-восприятием, я также имею совпавшие в единстве сознания, то есть в рамках содержания одной интенции восприятия. Между ними я провожу теперь линии тождества, и провожу Я их, руководствуясь смежностью смыслов данностей. К примеру, они оба даны как звуки, или как предметы, или как предметы одних и тех же цвета и формы, одной и той же докисической полагамости. Этот процесс отождествления есть мышление феноменов в качестве повторяющего и повторяемого, то есть в качестве повторения. Мысля многое единым образом, Я вообще имею повторение в качестве самостоятельной уже сущности, в качестве продукта ноззиса, в качестве плюрального представления тождественности, в качестве того, что вследствие нарастания своей интенсивности может пониматься как процесс.

Время как коррелят всего

Ясно, что сознание состоит в том числе в постоянном процессе различения, иначе всё было бы ему дано сугубо как единое и равномерное. Мы ведь иначе имеем в сознании звуки, нежели чем цвета. Иначе имеем мышление, нежели чем то, что им мыслится. И, тем не менее, то, что повторяется есть необходимо тождество. Точно так же всё, что происходит в одном времени есть необходимо происходящее в повторяющихся моментах. Моменты различимы лишь будучи прикрепленными к единому потоку, к одному времени. Самое устройство нашего мышления сущностей во времени определяет механизмы работы всех дальнейших интенций. Время, как оно нам дано, определяет структуру всего, что мы в нём осуществляем. До тех пор, пока не появится иной способ описания времени, иная трактовка повторения невозможна.

Томск, 2023

Список использованной литературы

1. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / перев. с нем. А. Михайлова. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с.
2. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени / перев. с нем. В. Молчанов. – М.: «Гнозис», 1994. – 172 с.
3. Кант И. Критика чистого разума / перев. с нем. Н. Лосского. – М.: Издательство АСТ, 2022. – 784 с.
4. Сапольски Р. Биология добра и зла. Как наука объясняет наши поступки / перев. с англ. Ю. Аболина, Е. Наймарк. – М.: Альпина нон-фикшн, 2019. – 750 с.
5. Трубецкой Е. Смысл жизни. – М.: «Республика», 1994. – 432 с.
6. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I (А–Д) / перев. с нем. Н. Трубачева. – М.: «Прогресс», 1986. – 576 с.
7. Юм Д. Трактат о человеческой природе / перев. с англ. С. Церетели. – М.: Издательство АСТ, 2022. – 800 с.
8. Somers-Hall H. Merleau-Ponty and the Phenomenology of Difference: Difference and Repetition, Chapter One // Deleuze and Guattari Studies. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019. Vol. 13, № 3. P. 401–415.